THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT.

THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT,

ONDER REDACTIE VAN

F. W. B. VAN BELL, H. P. BERLAGE, S. HOEKSTRA BZ.,
A. KUENEN, A. D. LOMAN, H. OORT
EN C. P. TIELE.

DRIE EN TWINTIGSTE JAARGANG.

Leiden,
S. C. VAN DOESBURGH.
1889.

INHOUD.

I. Verhandelingen.

II. Boekbeoordeelingen.

III. Letterkundig Overzicht.

Van Dr. F. W. B. VAN BELL:

Van Dr. A. KUENEN:

Van Dr. H. Oort:

Van Dr. C. P. Tiele:

VERBETERINGEN.

In de Inhoudsopgave van Deel XXII moet op p. VI onder de beoordeelde werken opgenomen worden:

J. Stuart, Principles of Christianity, door Dr. J. Herderschee. 659.

Ald. p. VIII, in den laatsten regel, lees: bl. 114, 471 en 570.

In Deel XXIII:

bl. 408 alin. aldus te lezen: Waarin bestaat het verschil tusschen Vischer en den schrijver dezer dissertatie? De enz.

ald. r. 8 v. o. staat: Weiszäcker, lees: Weizsäcker.

bl. 409 r. 18 v. b. staat: [3]), lees: [4]).

bl. 410 r. 11 v. o. en 414 r. 11 v. o. staat כ, lees ב.

bl. 410 r. 6 v. o. staat: *-mein*, lees: *-mun*.

bl. 417 r. 3 v. b. staat: hoofdstuk, lees: hoofdstuk ter sprake gebracht.

NORMEN EN WAARDEN.

STUDIE OVER DE TAAK DER WIJSBEGEERTE,

NAAR AANLEIDING VAN W. WINDELBAND'S „PRAELUDIEN."

Welke is de taak der wijsbegeerte en hoe kan zij die volbrengen?

Die vraag blijft nog altijd aan de orde en het uitzicht op het vinden van een algemeen bevredigend antwoord schijnt zich eer te verduisteren dan te verhelderen. Met denzelfden naam worden opvattingen aangeduid, die in beginsel en strekking zoo scherp tegenover elkander staan, dat zij het onmogelijk maken aan den naam, waarop zij gelijkelijk beslag leggen, een bepaald begrip te verbinden.

Het zou een onvruchtbaar werk zijn, als iemand wilde beproeven uit de geschiedenis der wijsbegeerte op te maken, welke opvatting van hare taak het grootst recht op den naam zou kunnen doen gelden. Al kon men aanwijzen, dat met „wijsbegeerte" meestentijds is bedoeld een bepaalde soort van geestesarbeid, dan bleef toch het recht onverkort voor den lateren tijd om den ouden naam thans te gebruiken voor een andere soort, die in de plaats der vroegere was getreden. Evenmin als wij het aan het oordeel van het voorgeslacht zouden willen overlaten te bepalen, in welken zin wij tegenwoordig van wetenschap kunnen spreken, evenmin behoeft onze wijsbegeerte aan de ouden te vragen op welke voorwaarden zij den overgeleverden naam mag blijven dragen.

Bovenstaande vraag is door mij alleen bedoeld in dezen zin:

welke andere geesteswerkzaamheid dan die van de wetenschap in haar verschillende vertakkingen kan in onzen tijd als taak voor het wijsgeerig denken worden aangewezen en hoe moet het denken daarin te werk gaan? Is er bijv. voor de wijsbegeerte niet anders overgebleven dan een theorie op te bouwen van het menschelijk kenvermogen? Of strekt haar arbeid zich ook uit over objecten van onze kennis? En, zoo ja, moet zij zich dan wagen aan het ontwerpen van een metaphysisch stelsel? Of is voor haar elke weg afgesloten, die zou kunnen leiden tot kennis van het wezen der dingen?

Een bijzondere aanleiding tot de behandeling van die vraag heb ik gevonden in het werk in 1884 uitgegeven door den Straatsburger Hoogleeraar Wilhelm Windelband, onder den Titel: Praeludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie [1]). Het is waar, zijne denkwijze wordt ook door anderen verdedigd, en onder de weinigen, die zich in ons land met wijsgeerige onderwerpen bezig houden, ontbreekt het hem niet geheel aan geestverwanten. Maar ik weet niet, dat in lateren tijd een ander het standpunt in de wijsbegeerte, door hem voor het eenig ware gehouden, zoo opzettelijk en volledig heeft beschreven als hij. Daarom geef ik wat ik te zeggen heb liefst in den vorm van een critiek op zijn stelsel.

Windelband is, geloof ik, bij ons het meest bekend door zijne „Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften", waarvan hij, toen nog verbonden aan de Universiteit van Freiburg i. B., de twee eerste deelen heeft uitgegeven in 1878 en 1880 en waarvan het derde zich nog laat wachten. Bij het verschijnen der „Praeludien" heeft Dr. Ph. R. Hugenholtz daarop met een enkel woord de aandacht gevestigd in het Theol. Tijdschrift (1884 bl. 490), maar het is mij niet gebleken, dat het geschrift de meer algemeene bekendheid heeft gekregen, waarop het zoowel door den vorm als door den inhoud aanspraak heeft. De vorm verdient inderdaad afzonderlijke vermelding. Het talent, waarmede de diepzinnige onderwerpen met groote klaarheid, en daarbij puntig en smaakvol,

1) Freiburg i. B. und Tubingen Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

behandeld worden, maakt de lectuur tot een literarisch genot. Het boek is geen doorloopend betoog. Het bestaat uit een tiental verhandelingen, die ieder voor zich een afgerond geheel vormen, maar die toch onderling samenhangen door de algemeene opvatting, waarvan zij een veelzijdige toepassing mogen heeten. De onderwerpen zijn: Was ist Philosophie? Ueber Sokrates, Zum Gedächtniss Spinoza's, Immanuel Kant, Ueber Friedrich Hölderlin, Ueber Denken und Nachdenken, Normen und Naturgesetze, Kritische oder genetische Methode? Vom Princip der Moral, Sub specie aeternitatis. Bij zulk een wijze van bewerking zou men haast schromen van een stelsel van den auteur te spreken, ware het niet, dat hij zelf [1]) verklaarde, in het geheel de grondschets van een wijsgeerig stelsel geteekend te hebben, waarvoor hij den naam van Kriticisme wenscht te bezigen. En moge dan ook deze verzameling van Essay's, volgens den daaraan gegeven naam „Praeludien" nog slechts dienen als voorspel voor een later meer afgerond philosophisch onderzoek, de hoofdgedachte, waarop alles aankomt, is hier reeds zoo bepaald uitgesproken en zoo van verschillende zijden toegelicht, dat men het eigenaardige van het stelsel daaruit voldoende kan leeren kennen.

Waarin dat gezocht moet worden, verneemt de lezer dadelijk uit het „Vorwort", waar de schrijver van zijn „Kriticisme" verklaart, dat het in de grondgedachten identisch is met die van het stelsel van Kant. Nadere verklaring daarvan geeft de verhandeling onder den titel „Immanuel Kant", een voordracht in 1881 gehouden bij het eeuwfeest van het verschijnen der „Kritik der theoretischen Vernunft." Menigeen, die ook geen vreemdeling is in Kant's werken, zal, bij het lezen van dat stuk, nu en dan hebben moeten denken: dat heb ik bij Kant niet gevonden. Wat Windelband als Kant's leer voordraagt, is ook inderdaad zóo niet in de „Kritiken" te vinden. Het is, zooals hij zelf zegt, „der Geist der Kantischen Philosophie." [2]) Naar zijn oordeel moet uit de veelszins onbeholpen vormen, waarin de groote ontdekking van den wijsgeer verscholen ligt, zijn eigenlijke bedoeling worden losgemaakt, om haar in haar blijvende waarde te doen erkennen. En niet alleen dat. „Kant

1) Vorwort. S. VI. 2) S. 142.

verstehen, heisst über ihn hinausgehen" [1]). In Kant's philosophie ligt de aanleiding tot een geheel vernieuwde opvatting van de taak en de methode der wijsbegeerte, die hij voor zich zelven niet tot helder bewustzijn heeft weten te brengen, maar die zijne volgelingen recht hebben in zijn naam te verdedigen.

Mij dunkt, tegen die wijze van doen kan geen ernstig bezwaar worden ingebracht. In de geschiedenis van de philosophie moet Kant gegeven worden juist zooals hij in werkelijkheid is geweest, evenzeer in zijn gebondenheid aan de oude denk- en voorstellingsvormen waarvan hij zich niet heeft weten vrij te maken, als in de oorspronkelijkheid, waarmede hij nieuwe wegen voor het wijsgeerig denken ontsloten heeft. Maar als er in den tegenwoordigen tijd gevraagd wordt naar de beteekenis van zijn optreden in de wijsbegeerte, welke verplichting kan er dan bestaan om hem nog steeds te beoordeelen, niet naar hetgeen hem werkelijk een geheel eenige beteekenis geeft, maar, althans ook, naar hetgeen in zijne geschriften voor ons alle beteekenis verloren heeft? Het spreekt vanzelf zijn naam mag niet verbonden worden aan hetgeen niet bij zuivere gevolgtrekking uit zijne beginselen is af te leiden, en zoo blijft het een onderwerp voor historische critiek, wat van hetgeen thans onder de leus van Kantianisme optreedt wezenlijk recht heeft om daarvoor door te gaan. Maar onder dat voorbehoud schijnt mij het beroep op hetgeen Kant's „Kritiken" geweest zouden zijn, als zij honderd jaren later geschreven waren, volkomen gewettigd.

Wil men weten, waarin, volgens Windelband, het epoquemakende van Kant's stelsel bestaat, een kort overzicht van de genoemde verhandeling kan daarop het antwoord geven.

Wanneer men van al het bijkomstige afziet, dan zijn er eigenlijk tot dusver slechts twee philosophische stelsels, het Grieksche en het Duitsche, Sokrates en Kant. Het Grieksche is intellectualisme. Het vertrouwt op de macht van het kenvermogen om de volle werkelijkheid van de wereld te doorgronden en in bewijsbare begrippen samen te vatten. Aan die illusie, waarvan ook onze beschaving, met name onze natuur-

1) Vorwort. S. VI.

wetenschap, nog geheel doordrongen is, heeft de „Kritik der reinen Vernunft" een einde gemaakt. Zulk een weten aangaande de werkelijkheid ligt buiten ons bereik. Maar als Kant dit leert, is het niet gemeend in den zin, waarin het reeds door velen vóór hem was beweerd, louter als ontkenning van de mogelijkheid om reëele kennis van de ervaringswereld te verkrijgen. Tegenover dat scepticisme handhaaft hij het recht en de macht der wetenschap. Het kenmerkende van zijne opvatting moet in iets anders gezocht worden. „Seine ganze theoretische Philosophie ist nichts weiter als die systematische Besinnung auf die unumstösslichen und unumgänglichen, jedem normal denkenden Menschen von selbst einleuchtenden Voraussetzungen und Grundsätze, ohne welche es überhaupt Keine Verständigung der Denkenden unter einander und keinen Versuch wissenschaftlicher Constatirung irgend welcher Thatsachen, Keine Bearbeitung derselben zu Erkenntnissen giebt. Die Begründung der wissenschaftlichen Arbeit auf ihre unmittelbar evidenten Principien ist die Tendenz der Kantischen Erkenntnisstheorie" [1]). Is dat juist, dan spreekt het vanzelf dat niets meer vreemd is aan Kant, dan een positivisme, dat wetenschap wil opbouwen alleen uit het constateeren van feiten. Volgens hem kan zelfs de minste waarneming niet gedaan worden zonder gebruik te maken van onderstellingen, die, onafhankelijk van alle ervaring, als onmiddellijk zeker en vanzelf sprekend voor ons gelden. Philosophie is bij hem de leer juist van dit vanzelfsprekende dat het positivisme in zijn kortzichtigheid miskent [2]). Volgens alle aan hem voorafgaande philosophie staan werkelijkheid en voorstelling tegenover elkander, en hangt de mogelijkheid van kennis af van het zich weerkaatsen van het objectieve in onzen geest, waardoor onze voorstellingen het karakter en de waarde van afbeeldingen der werkelijkheid zouden verkrijgen. Met waarheid wordt dan bedoeld overeenkomst van voorstelling en voorwerp. Men ziet niet in, hoe zulk een begrip van waarheid veroordeeld wordt door de onvergelijkbaarheid van het ongelijksoortige. Een voorstelling kan met een andere voorstelling maar nooit met een voorwerp vergeleken worden. Waarheid kan derhalve alleen toegekend worden

1) S. 122. 2) S. 124.

aan de onderlinge verhouding van verschillende voorstellingen. Dat was ook reeds door anderen vóor Kant ingezien. Maar zelfs bij dit „immanente waarheidsbegrip" bleef toch altijd iets over van de oude opvatting van overeenkomst van voorstelling en voorwerp. Immers, waarom zou men twee voorstellingen met elkander vergelijken, als men niet meende, dat zij beide betrekking hadden op hetzelfde voorwerp? Al vatte men nu ook de voorstelling niet meer op als afdruk, maar als teeken, repraesentatie van eene objectieve werkelijkheid, waardoor zij veroorzaakt werd, men ontweek daarmede slechts het éene bezwaar om in het andere te vervallen. Hoe toch laat zich die inwerking van voor ons geheel onkenbare dingen op ons verifiëeren, en naar welk waarheidsbegrip laat zich dan de voorstelling beoordeelen?

Aan al die moeilijkheden maakt Kant een einde door zijne geheel nieuwe opvatting van de verhouding van voorstelling en voorwerp. Het geheele begrip van een betrekking van ons denken op iets dat onafhankelijk daarvan bestaat valt bij hem weg, om plaats te maken voor het begrip van Regel. Het vermeende object is, als het van de zijde van onze voorstellingswerkzaamheid beschouwd wordt, niet anders dan een regel, waarnaar bepaalde voorstellingselementen geordend moeten worden, om in die orde als algemeen geldig te worden erkend. Onze voorstellingen kunnen zich op allerlei wijze combineeren, maar als wij voor een bepaalde combinatie aanspraak maken op de waarde van kennis, dan meenen wij, dat zij een regel moet zijn voor allen wien het om waarheid van hun denken te doen is. „Alzoo wat, naar de gewone onderstelling een voorwerp is, dat in het denken zou moeten worden afgebeeld, dat is bij onbevangen beschouwing een regel van voorstellingsverbinding" [1]). Of het nog meer is, kunnen wij niet weten. Wij hebben genoeg aan de erkenning, dat er in onze voorstellingsverbindingen een onderscheid van waar en onwaar bestaat, dat alleen de ware geschieden naar een regel, die voor allen behoort te gelden. Daarbij valt op te merken, dat, wanneer regel genoemd wordt wat voor allen moet gelden, daarin niet ligt opgesloten de metaphysische erkenning van een

1) S. 135.

aantal denkende subjecten, want dat ook het individueel denken, zonder op anderen acht te geven, aan zekere volgens den regel gevormde voorstellingen normaliteit toeschrijft. De algemeengeldigheid is alleen de voor de empirische wereld van de voorstellende subjecten getrokken consequentie van de normaliteit. Die normaliteit van de verbinding der voorstellingen is het eenige, waarop het bij Kant aankomt. Hij ontkent niet de werkelijkheid van objecten. Hij ontkent alleen het recht van de metaphysische opvatting van hetgeen voor ons niets anders is dan regel van voorstellingsverbinding. Hij laat de gewone voorstellingswijze van objecten aan hare plaats, maar hij snijdt de gewone dwaling af van een afbeelding der objecten in onze voorstelling en van een op grond daarvan aan de voorstelling toe te kennen waarheid. Waarheid is voor hem niet anders dan normaliteit van het denken.

In verband hiermede wordt dan de taak der wijsbegeerte, de algemeene regelen tot bewustzijn te brengen, waarnaar het denken moet geschieden om waar te zijn. Zij moet er niet meer naar streven een afbeelding van de wereld te zijn, zij heeft het theoretische normaalbewustzijn van den mensch te ontwerpen, of m. a. w. de normen te doen kennen, die aan alle denken eerst waarde en geldigheid verleenen.

Door deze theorie kon Kant zich tevens verheffen tot de opvatting van een algemeene, niet alleen het denken, maar ook willen en gevoelen omvattende normaalwetgeving van den menschelijken geest. Verstaat men onder waarheid de overeenkomst van voorstelling en object, dan komt alles uitsluitend aan op het denken, dat die overeenkomst moet erkennen. Maar wordt waarheid „de norm des geestes", dan is er evenzeer ethische en aesthetische als logische waarheid. Het is geheel onjuist, wanneer men het voorstelt, alsof Kant in het zedelijk bewustzijn en in het aesthetische gevoel een aanvulling gezocht heeft voor het negatief resultaat, waartoe hij gekomen was bij de poging om door het denken een wereldbeschouwing te winnen. Hij heeft alle wereldbeschouwing in den ouden zin prijsgegeven en alleen gezocht naar de „Principien der Vernunft", d. i. de absolute normen van alle geesteswerkzaamheid. Maar daardoor is zijn philosophie ook niet beperkt tot den regel van het denken, maar evenzeer praktisch als theoretisch

idealisme. Zij is in het algemeen de leer van de idealen der menschheid.

Dit weinige is genoeg om den lezer, wien het onderwerp niet geheel vreemd is, te doen begrijpen, welke beteekenis, volgens Windelband, aan Kant moet worden toegekend in de geschiedenis der wijsbegeerte. Dat is de grondslag, waarop hij verder zelf wil voortbouwen. Hoe hij meent dat te moeten doen, vernemen wij uit zijn antwoord op de vraag: „was ist Philosophie?"

Ook hierin begint hij met de verhouding te schetsen, waarin Kant staat tot de voorafgaande ontwikkeling van de wijsbegeerte. De nadruk valt daarbij vooral op het verschil tusschen de psychologische verklaring van het ontstaan onzer voorstellingen, waarin zijne voorgangers hun taak hadden gezocht, en zijn streven om de waarde onzer voorstellingen als elementen van wezenlijke kennis te bepalen. Voor de waarheidswaarde van een voorstelling is het onverschillig of zich de noodwendigheid laat aanwijzen, waarmede zij bij ons tot bewustzijn komt, want de dwaling is evenzeer de vrucht van een natuurnoodwendig proces als de waarheid. Daarom toen Kant, de onmogelijkheid erkennende van eene metaphysiek der dingen, haar verving door een metaphysiek van het weten, stelde hij zich niet tevreden met een ontwikkelingsgeschiedenis van het denken of met een genetisch-psychologische theorie, maar wierp hij de critische vraag op: „met welk recht aan zekere voorstellingen en voorstellingsverbindingen het karakter van een boven de noodwendigheid van een empirisch ontstaan uitgaande hoogere noodwendigheid en algemeengeldigheid wordt toegeschreven" [1]).

De critische philosophie wordt alzoo „de wetenschap van de noodwendige en algemeen geldige waardebepalingen" [2]). Dat is ook, wat zij, volgens Windelband, alleen zijn kan en mag. „Ik maak, zegt hij, van het recht dat uit het gebrek van een historische beteekenis volgt, op grond van de gegeven historische beschouwing gebruik, als ik onder philosophie in systematischen (niet in historischen) zin niets anders versta,

1) S. 25. 2) S. 26.

dan de critische wetenschap van de algemeengeldige waarden. De wetenschap van de algemeengeldige waarden: dat duidt de objecten aan; de critische wetenschap: dat de methode der philosophie" [1]).

Om de noodwendigheid van zulk een bijzondere wetenschap te doen gevoelen wijst hij op het zich over alle stellingen uitstrekkend verschil tusschen oordeelen en beoordeelingen. In beide wordt aan een subject een praedicaat toegekend; maar bij het eene is het een vaststaande, aan den inhoud van het objectief voorgestelde ontleende bepaling; bij het andere een betrekking die wijst op een doelstellend bewustzijn. Vandaar dat alle beoordeelingspraedicaten een goedkeuring of afkeuring uitdrukken. Zij dragen niets bij tot het inzicht in het wezen van het beoordeelde voorwerp; dat onderstellen zij als bekend, maar zij brengen het in verband met een doel, waaraan het verklaard wordt te beantwoorden of niet te beantwoorden.

Men zou dat verschil meer opmerken, wanneer wij niet voortdurend een eigenaardige combinatie van de twee gebruikten. Bij het theoretisch oordeel wordt eigenlijk stilzwijgend altijd tevens een beoordeeling ondersteld. Dat is alleen niet het geval bij het zoogenaamde problematisch oordeel, waarbij over de waarheid daarvan niets uitgesproken wordt. Maar zoodra een oordeel bevestigd of ontkend wordt, is het niet meer alleen oordeel, maar tevens beoordeeling, want dan ligt daarin, dat hetgeen daarin wordt uitgedrukt als waar, of niet als waar verdient erkend te worden. Als ik zeg: A is B, dan bedoel ik, dat het oordeel, waardoor de twee voorstellingen A en B voor identisch worden verklaard, voor waar moet gelden, en maak ik derhalve dat oordeel tot het onderwerp van beoordeeling.

Is dat zoo, dan zou men zeggen, dat het genoemde verschil veel van zijn belang verliest. Windelband beweert, „dat het onderscheid tusschen oordeel en beoordeeling evenwel daarom van het hoogste gewicht is, omdat daarop de eenige overblijvende mogelijkheid rust, om de philosophie als een bijzondere, reeds door haar onderwerp scherp zich van de overige weten-

---

1) S. 28.

schappen onderscheidende, wetenschap te bepalen. Alle overige wetenschappen namelijk hebben theoretische oordeelen vast te stellen; het object van de philosophie vormen de beoordeelingen" [1]). Mij dunkt, hierin is iets bevreemdends. Was het onderscheid in zich zelf van belang, dan zou daardoor de onderscheiding van philosophie en andere wetenschap ook belangrijk worden. Maar het onderscheid kan toch geen grooter gewicht verkrijgen door de onmogelijkheid waarin anders de philosophie zou verkeeren, om zich als afzonderlijke wetenschap tegenover alle andere wetenschap te vestigen. Bovendien, als het waar is, dat in elk bevestigend of ontkennend oordeel tevens een beoordeeling wordt uitgesproken, wat blijft er dan over van die terreinverdeeling tusschen andere wetenschap en philosophie? Dan kan immers geen enkele wetenschap een oordeel vaststellen zonder zich te begeven op het terrein der philosophie. Maar dit slechts in het voorbijgaan. Ik hoop later op het onderwerp terug te komen.

Terwijl nu de andere wetenschappen haar taak vinden in het beschrijven of verklaren van in de ervaring gegeven objecten of verhoudingen van objecten, of, wil men liever, in het bepalen van de waarheidswaarde der verbinding van een voorgesteld subject met een voorgesteld praedicaat, houdt de philosophie zich bezig met de beoordeelingen. Maar daarbij gaat zij ook anders te werk dan de wetenschap. Zij laat zich niet in met het beschrijven of verklaren der beoordeelingen. Dat laat zij over aan de psychologie en de cultuurgeschiedenis. Wil iemand de psychologisch-cultuurhistorische behandeling der beoordeelingen mede tot de philosophie rekenen of zelfs daarvoor bij voorkeur haar naam gebruiken, het zij hem gegund. Maar niet zonder protest in naam der Duitsche, door Kant geïnaugureerde philosophie.

Deze heeft een geheel ander uitgangspunt. Als empirische feiten, als noodwendige producten van het zieleleven hebben alle beoordeelingen gelijk recht. En toch — dit is het fundamenteel feit der philosophie — bij al deze natuurnoodwendigheid van alle beoordeelingen en hare objecten, „zijn wij onwankelbaar overtuigd, dat er zekere beoordeelingen zijn, die

1) S. 32.

absoluut gelden, ook al komen zij in het geheel niet of niet algemeen feitelijk aan het licht" [1]). Al worden wij bij onze beoordeelingen door noodwendigheid beheerscht, wij weten toch, dat er tegenover die noodwendigheid een absolute waardebepaling bestaat, volgens welke over waar en onwaar behoort geoordeeld te worden, onverschillig of het feitelijk gebeurt of niet. Evenzoo is het in het zedelijke en het aesthetische. Ons oordeel over goed en kwaad, over schoon en leelijk, is zonder twijfel afhankelijk van onzen cultuurtoestand en onzen persoonlijk levensloop en heeft daardoor alleen relatieve waarde. Toch maken ook die beoordeelingen aanspraak op absolute geldigheid en daarin ligt, dat zij de mogelijkheid van een absolute beoordeeling onderstellen. Juist die onderstelling is het, die de logische, de ethische en de aesthetische beoordeeling onderscheidt van elke alleen op empirische lust- of onlustaandoening berustende beoordeeling. De Hedoniek behoort niet tot de Philosophie. Wordt zij uitgebannen, dan blijven er maar drie vormen van beoordeeling over, die aanspraak maken op algemeenheid als wezenlijk bestanddeel, de drie welke door de drie begripsparen: waar en valsch, goed en slecht, schoon en leelijk gekarakteriseerd worden. Zoo zijn er slechts drie eigenlijke wijsgeerige wetenschappen: logica, ethica, aesthetica. „Die Psychologie ist eine empirische, theils beschreibende, theils erklärende Wissenschaft, die Metaphysik ist ein Unding, die Erkenntnisstheorie, die Naturphilosophie, die Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie, die Religionsphilosophie und die Kunstphilosophie haben nur insofern Berechtigung, als sie nicht im metaphysischen, sondern im Kritischen Sinne unter dem Gesichtspuncte jener drei philosophischen Grundwissenschaften als Auszweigungen und Anwendungen derselben behandelt werden" [2]). Voor die drie moet derhalve onderzocht worden, of zij inderdaad aanspraak hebben op algemeengeldigheid voor haar beoordeeling, en wel van elke afzonderlijk. Want de mogelijkheid bestaat, dat het resultaat van dat onderzoek niet bij alle drie hetzelfde was. Daarbij moet evenwel in het oog gehouden worden, dat er geen sprake is van feitelijke algemeengeldigheid, maar alleen

---

1) S. 36. 2) S. 39.

van ideale, niet van eene die werkelijk aanwezig is, maar van eene die behoorde te bestaan. Evenzoo staat het met de noodwendigheid. Feitelijk noodwendig is de waanzin even goed als de waarheid, en het is er verre van af, dat de logische, de ethische en de aesthetische beoordeeling voortdurend door natuurnoodwendigheid zouden worden voortgebracht. Maar noodwendig zijn zij in den zin, dat zij altijd behoorden voort te spruiten uit een hoogere noodwendigheid. Aan het recht van die hoogere noodwendigheid gelooven wij allen. Het Relativisme, dat geen verschil van waarde in onze overtuigingen erkent, omdat het ze alle gelijkelijk voor producten van de menschelijke samenleving houdt, is geen theorie, waaraan iemand ernstig gelooven kan. Uit den chaos van het empirisch bewustzijn ontwikkelt zich een bewustzijn, dat met onmiddellijke evidentie zich als het normale aan ons aankondigt. Dat te erkennen is de onderstelling van de Philosophie, en deze, de Philosophie is de wetenschap van het normale bewustzijn [1]). Dat normaalbewustzijn is alzoo een systeem van normen, die behooren te gelden, die de waarde van het werkelijke bepalen en die de algemeengeldige beoordeeling mogelijk maken voor het geheel der objecten, die in de andere wetenschappen behandeld worden. Op grond hiervan kan de Philosophie bepaald worden als „die Wissenschaft von den Principien der absoluten Beurtheilung" [2]). Van die Philosophie moet men zeggen, dat zij een ideaalbegrip is, waarvan de verwezenlijking niet alleen nog niet bestaat, maar altijd slechts binnen zekere grenzen mogelijk zal zijn. Maar de grondslagen zijn althans gelegd in de Philosophie van Kant.

Hoe verder wij komen in de kennismaking met Windelband's denkbeelden, zooveel te meer gevoelen wij, dat het geheele stelsel hangt aan zijn erkenning van „Normen", maar zooveel te meer dringt zich ook bij ons de vraag op, wat eigenlijk die Normen zijn en waaraan zij onderscheiden kunnen worden. De verhandeling over „Normen und Naturgesetze" moet daarover het noodige licht verspreiden.

---

1) S. 45. 2) S. 46.

Het oude probleem van 's menschen vrijheid wordt ons altijd weer opnieuw opgedrongen door de ervaring, dat tegenover de volstrekte noodwendigheid in het verloop van ons zieleleven een besef van verantwoordelijkheid staat, dat geen zin heeft als het zieleleven niets anders is dan een natuurproces, waarin geen ander „moeten" heerscht dan dat van het causaalverband. Bespeuren wij die tegenspraak van gebod en natuurnoodwendigheid het meest op het gebied van het zedelijke, zij komt inderdaad ook voor in het logische en het aesthetische. Ook daar is een besef van plicht en een zelfverwijt bij tekortkoming in hetgeen men als zijn verplichting heeft leeren beschouwen. Voor den cultuurmensch is er evenzeer een logisch en een aesthetisch als een ethisch geweten. Zelfs kan men zeggen, dat zich in de twee eerste het besef van verantwoordelijkheid nog reiner vertoont dan in het laatste, omdat het daar niet verontreinigd wordt door vrees voor straf of hoop op belooning. Over de geheele uitgestrektheid van het zieleleven doet zich derhalve voor het antagonisme van tweeërlei wetgeving, een natuurlijke en een normatieve. Welken zin heeft dat?

Vooreerst moet men er aan denken, dat niet van beide in dezelfde beteekenis het woord „wet" gebezigd kan worden. De psychologische wetten zijn natuurwetten, d. w. z. die algemeene oordeelen over de opeenvolging van zielstoestanden, waarin wij het wezen der geesteswerkzaamheid erkennen en waaruit wij de bijzondere feiten van het psychische leven kunnen afleiden. Het is in zuiver theoretische bedoeling, dat men daarvan wetten maakt, op de manier waarop men van causaliteitswet spreekt, denkende aan hetgeen men noemen kan het „Axiom der Begreiflichkeit der Natur". Daarentegen de wetten, die wij in ons logisch, ethisch en aesthetisch geweten ontdekken, hebben met verklaring van feiten niets te doen. Zij bepalen alleen, hoe de feiten gesteld moeten zijn om als waar, goed of schoon goedgekeurd te mogen worden. Zij zijn ideale normen volgens welke, hetgeen met natuurnoodwendigheid geschiedt, beoordeeld wordt. Hieruit blijkt dat die verschillende wetten, als zij op hetzelfde object worden toegepast, niet met elkander in conflict behoeven te komen, daar zij dat object uit geheel verschillend oogpunt beschouwen, de

eene nooit een beginsel van verklaring, de andere nooit een beginsel van beoordeeling kan zijn.

Maar zijn de normatieve en de psychologische wetgeving niet identisch, zij kunnen toch ook niet geheel onafhankelijk van elkander zijn. Het geweten kan niets eischen wat volgens de natuurnoodwendige bepaaldheid van het zieleleven onmogelijk zou zijn. Daarom moeten wij zoeken naar de verhouding van de normen tot de natuurwetten.

Bij ieder mensch vormen en verbinden zich de voorstellingen, onder den invloed van persoonlijke eigenaardigheid en omstandigheden, met volstrekte natuurnoodwendigheid. Evenzoo is het met de wilsbepaling en het aesthetisch welbehagen. Met dezelfde noodwendigheid denkt, besluit en gevoelt iemand slecht als goed. Nu kan het zijn en gebeurt het, dat onder die psychologisch noodwendige voorstellingen, om deze slechts te noemen, éene voorkomt, die de waarde van normaliteit heeft. Of dat gebeuren zal, hangt af van de aanwezigheid van de bijzondere voorwaarden, waaronder het normale ontstaat. Maar de wijze van ontstaan is daarom geen andere. Het is en blijft natuurwerking. Het verschil ligt alleen in het resultaat. Maar daarbij loopen dan ook de twee wetgevingen niet tegen elkander in. De normale voorstellingsverbinding is, wat haar oorsprong betreft, niets anders dan werking van natuurwet. Maar zij is tevens vervulling van de normatieve wetgeving. Hieruit ziet men ook dat het denken op zich zelf volstrekt niet het middel is om tot waarheid te komen. Het denkproces waardoor men in dwaling vervalt is geheel hetzelfde als dat waardoor men waarheid vindt. Eerst als het bewustzijn van de normen daarin werkzaam is, is er kans dat het gedachte normaliteit zal hebben.

„Die Normen sind daher von den Naturgesetzen durchaus verschieden; aber sie stehen denselben auch nicht als ein Fremdes und Fernes gegenüber; jede Norm ist vielmehr eine solche Verbindungsweise psychischer Elemente, welche durch den naturnothwendigen, gesetzlich bestimmten Process des Seelenlebens unter geeigneten Umständen ebenso wie viele andere und wie auch die entgegengesetzten hervorgerufen werden kann. Eine Norm ist eine bestimmte, durch die Naturgesetze

des Seelenlebens herbeizuführende Form der psychischen Bewegung" [1]).

Het systeem der normen is derhalve een keus (Auswahl) uit al de onafzienbare verscheidenheid van combinatievormen, waarin de natuurwetten van het zieleleven zich kunnen ontvouwen. Maar een keus onderstelt een beginsel, dat daarbij gevolgd kan worden. Is dat hier ook te noemen? Windelband noemt daarvoor de algemeengeldigheid, namelijk de ideale, niet de feitelijke. „Was die Norm in allen Fällen zur Norm macht, ist die Beziehung auf den Zweck der Allgemeingiltigkeit" [2]). Zoo is het de algemeengeldigheid, d. i. de waarde van te verdienen door allen erkend te worden, die de logische vormen van het denken onderscheidt van de overige in het natuurproces mogelijke verbindingen. Evenzoo ligt, bij de ethische en de aesthetische wetgeving, in de norm alleen de zin van een maatstaf voor de beoordeeling, die het doel der algemeengeldigheid tot grondslag neemt. Dit leidt tot de volgende definitie: „Normen sind diejenigen Formen der Verwirklichung von Naturgesetzen, welche unter Voraussetzung des Zwecks der Allgemeingiltigkeit gebilligt werden sollen [3])".

De vraag zou kunnen opkomen, of mogelijk de normen, als keus uit al het natuurnoodwendig-mogelijke, verklaard zouden kunnen worden uit de hypothese van natuurkeus, als hulpmiddel in den strijd om het bestaan. Dat wordt evenwel door Windelband ontkend. Het bewustzijn der normen kan de levensvatbaarheid en het weerstandsvermogen niet verhoogd hebben, en, als het dan toch in de historische beweging der menschheid zich niet alleen handhaaft, maar in enkele opzichten zich verheft, verdiept en verfijnt, zoo moet dat, meent hij, berusten op een directe en zelfstandige, van alle bijkomstige werkingen onafhankelijke kracht, die aan het bewustzijn der normen als zoodanig inwoont, en die het, als het eens ontwaakt is, maakt tot een psychologische macht, welke als nieuwe factor in de beweging van het zieleleven optreedt [4]).

1) S. 224.
2) S. 225.
3) 226).
4) S. 232.

Dit laatste verdient nog bijzondere aandacht. Bij deze geheele beschouwing werd tot nog toe de norm alleen genomen als beginsel van beoordeeling, volgens hetwelk de waarde van een denkwijze, een wilsuiting, een gevoelsuitdrukking bepaald wordt. Daarbij blijft buiten aanmerking op welke wijze de daarin erkende normaliteit verkregen is. Bij het aesthetische kan dat zelfs tot voorwaarde van de rechte beoordeeling worden gesteld. Maar ook wat als waar erkend is blijft waar, al was het op onlogische wijze gevonden. En het goede is niet, zooals Kant leerde, zedelijk indifferent, als het niet uit bewuste maximen is geboren, maar hoe ook ontstaan is het goed als het met de zedelijke norm overeenkomt. Of bij hem, die het volbracht, de wet uitdrukkelijk tot bewustzijn was gekomen, is van ondergeschikte beteekenis. Maar anders wordt het, wanneer de norm niet meer alleen dient tot beoordeeling van anderen, maar zij bij ons tot zelfbeoordeeling wordt gebruikt. Dan kunnen wij niet nalaten ook aan haar oordeel te onderwerpen de wijze waarop wij tot de uitkomsten van ons denken, willen en gevoelen worden geleid. Bij het aesthetische dient dan toch de norm alleen als maatstaf voor een retrospectieve beoordeeling, aangezien het onzin is correct te willen gevoelen. Geen kunstwerk wordt geboren uit het in acht nemen van kunstregelen. Bij het logische evenwel en vooral bij het ethische wordt nu tevens de norm regel van denken en willen. Het methodisch onderzoek is de vrucht van het bewust en bedoeld volgen van de logische normen, het plichtbesef wordt zelf een drijfveer en geeft den doorslag in den strijd der motieven. Dat de normen die macht over ons denken en willen verkrijgen, is het gevolg daarvan, dat de voorstelling van elke norm als zoodanig een gevoel medebrengt, dat naar haar het werkelijke proces behoort plaats te hebben. Met onmiddellijke evidentie knoopt zich aan het bewustworden van de norm een soort van psychologischen drang vast om haar te volgen. In hoe ver die drang het psychologisch proces zal wijzigen, hangt van de gesteldheid van den persoon af. Maar zoo is het toch te begrijpen, dat in het natuurnoodwendig verloop van het zieleleven, bij onafgebroken doorwerken van het causaalverband, een vervulling van normen mogelijk is. Het mechanisch verloop van de natuurwetten in

ons voert vanzelf tot het bewust worden van normen; en is dat opgekomen, dan worden de normen een beheerschende macht in het mechanisch verloop en brengen door loutere natuurwerking haar eigen vervulling mede. Het normale is niet meer alleen de witte kogel die enkele malen onder de zwarte bovenkomt, maar de witte kogel heeft zelf de kracht zich zoo te plaatsen, dat hij meer malen dan de zwarte getrokken wordt.

Het bewustzijn van deze beheerschende macht, die de erkende norm over denken en willen kan uitoefenen, — dat is de vrijheid. Vrijheid is „de bepaling van het empirisch bewustzijn door het normaalbewustzijn [1])". Dat is de consequentie van het centraalbegrip van de critische philosophie, de norm. Voor een andere opvatting van vrijheid is in dit stelsel van absolute noodwendigheid natuurlijk geen plaats. Maar uitdrukkelijk verwerpt de auteur ook elke andere opvatting van verantwoordelijkheid, dan die welke ligt in het verband van oorzaak en gevolg. Het denkbeeld van ook anders te hebben kunnen handelen is in zijn oog alleen een zelfbedrog, daaruit voortkomende dat men aan den mensch in concreto toekent wat alleen waar is van den mensch in abstracto. Hij wil ook niets weten van een rijk der vrijheid tegenover het rijk der natuur, dat door Kant werd erkend. Zijn de normen zelve oorspronkelijk in de natuurlijke beweging van het zieleleven gegeven, dan ligt het rijk der vrijheid midden in het rijk der natuur, als die provincie waarin de norm geldt en dan vinden wij onze taak en onze zaligheid daarin, dat wij die provincie opzoeken en ons daarin vestigen.

Mogelijk zou ik hier mijn verslag reeds kunnen besluiten. Maar de wensch om het volle licht te laten vallen op de bedoeling van den schrijver dringt mij om ook nog iets mede te deelen uit de verhandeling onder het opschrift: „Kritische oder genetische Methode?"

Bestaat alle bewijsvoering uit het vormen van verbindingsschakels tusschen het vaststaande algemeene en het daaronder te rangschikken bijzondere, dan ligt het voor de hand, dat

1) S. 239.

alles in de wetenschap rust op de geldigheid van de algemeene stellingen, die men axiomen noemt. Evenzoo is het in de Ethiek met de geldigheid der algemeene doeleinden en in de Aesthetiek met de algemeene regelen der gevoelswerking. Ook die zou men de daar geldende axiomen kunnen heeten en dan zou men de taak der philosophie aldus kunnen beschrijven: het probleem der philosophie is het gelden der axiomen [1]).

De axiomen zijn uit den aard der zaak onbewijsbaar. Deductief kunnen zij niet bewezen worden, omdat zij zelve den grondslag van alle deductie uitmaken, en men dan voor dat bewijs iets nog meer algemeens, d. i. nog hoogere axiomen noodig zou hebben. Inductief evenmin, omdat op het gebied waarop zij voorkomen elke inductie reeds de gelding der axiomen onderstelt. Als dan de philosophie het probleem van de geldigheid der axiomen heeft op te lossen, moet zij een anderen weg inslaan dan die in de overige wetenschappen wordt gevolgd.

Dat werd ook door Kant erkend. Hij noemde de axiomen, om welker geldigheid het in zijn critiek te doen is: synthetische oordeelen *a priori*. Wil men zijn terminologie, die tot zooveel misverstand aanleiding heeft gegeven, vervangen door hetgeen ieder begrijpt, dan moet men zeggen: de philosophie heeft te doen met de geldigheid van zulke voorstellingsverbindingen, die, zelve onbewijsbaar, aan alle bewijzen met onmiddellijke evidentie tot grondslag strekken.

Komt zoo alles aan op de onmiddellijke evidentie der axiomen, dan is de vraag: hoe is die te bewijzen? Is de logische noodwendigheid niet aan te toonen, dan blijft alleen over, óf een beroep op de feitelijke algemeene erkenning, óf de aanwijzing van teleologische noodwendigheid.

Hier is het punt, waar de critische en de genetische methode uit elkaar gaan, waar de Duitsche, met Kant begonnen philosophie zich afscheidt van alles wat voor en na hem philosophie genoemd is. Voor de genetische methode zijn de axiomen feitelijke wijzen van opvatting, die zich in de ontwikkeling der menschelijke voorstellingen, gevoelsaandoeningen

1) S. 255.

en wilsbesluiten gevormd hebben en daarin geldend zijn geworden; voor de critische methode zijn deze axiomen — onverschillig hoe ver de feitelijke erkenning daarvan reikt — normen, die moeten gelden bij de onderstelling, dat het denken het doel van waar te zijn, het willen het doel van goed te zijn, het gevoelen het doel van het schoone te grijpen, op algemeen te erkennen wijze wil bereiken [1]). Hierbij is te bedenken, dat van het alzoo gebruikte doelbegrip alle metaphysische hypostaseering verre blijft en derhalve de toepassing van de critische methode ons nooit in moeite kan brengen met de andere wetenschappen. Die gebruiken het doelbegrip slechts op een beperkt terrein, de psychologie, de sociologie en de geschiedenis, waar de bedoeling als een der werkzame factoren optreedt. Maar overigens is doelmatigheid geen beginsel van verklaring. Het is louter een misverstand of misbruik van het woord, wanneer in de tegenwoordige natuurwetenschap als doelmatigheid wordt voorgesteld, wat niets te maken heeft met normaliteit en eigenlijk niet anders is dan levensvatbaarheid. De teleologische noodwendigheid verklaart de werkelijkheid niet. De philosophie die zich op haar beroept gaat alleen zoo te werk, dat zij tot iemand zegt: wilt gij het ware, het goede, het schoone vinden, dan moet gij ook deze axiomen als algemeen geldende normen erkennen. Het gelden der axiomen is afhankelijk van een doel, dat als ideaal voor ons denken, willen en gevoelen ondersteld moet worden.

Heeft men bezwaar tegen die methode, dan moge men bedenken, dat ook de genetische methode geen stap kan doen, zonder evenzoo van zulke axiomen gebruik te maken. Niet alleen die van de formeele logica, wat vanzelf spreekt, maar ook grondstellingen als bijv. die van causaliteit. Wil men de geldigheid van die axiomen bewijzen uit hun oorsprong uit het menschelijk geestesleven, dan worden psychologie en cultuurgeschiedenis het eigenlijke terrein van het philosophisch onderzoek; en wat kan men dan nog bereiken? Ten hoogste, dat men het begrijpelijk maakt, hoe het komt, dat die axiomen algemeen gelden. Daarbij stuit men nog op het bezwaar, dat er zooveel ontbreekt aan die ondersteld algemeenheid. Maar,

---

1) S. 257.

al ware dat niet het geval, als men zich plaatst op het standpunt der reine ervaring, dan moet men het voor een zaak van toeval houden, dat zekere „Apperceptionsmassen" zich met een gevoel van subjectieve zekerheid algemeen geldend hebben weten te maken, maar kan er nooit sprake zijn van meer recht voor de ééne overtuiging dan voor de andere. Het blijft bij een relativisme, zooals de Grieksche Sophisten het reeds geleerd hebben.

De ernstige voorstanders van de genetische methode zoeken dan ook steeds het begrip van het normale te redden. Zij beroepen zich daarvoor óf op het oordeel der meerderheid óf op de historische ontwikkeling. Het eerste valt zeer in den smaak van onzen tijd, maar wat bewijst de quantiteit voor de normaliteit? En bij het andere ontmoet men het bezwaar, dat het historisch latere niet altijd het betere is, terwijl men het betere niet kan onderscheiden en dus geen vooruitgang kan constateeren, zonder eerst een doel, een ideaal vast te stellen.

Stelt men nu daartegenover de critische methode, dan ziet men hoe deze slechts ééne algemeene onderstelling noodig heeft, namelijk, dat er een normaalbewustzijn bestaat, welks grondstellingen moeten erkend worden, indien er iets is dat algemeen zal gelden. Niet in den zin van feitelijk erkend worden, maar in dien van behooren erkend te worden. Zij stelt: er zijn algemeene waarden, en opdat die bereikt worden, moet het empirische proces van voorstellen, willen en gevoelen zich bewegen in die normen, zonder welke de vervulling van dat doel niet mogelijk is; deze algemeene waarden zijn de waarheid in het denken, het goede in het willen en handelen, het schoone in het gevoelen, en al deze drie idealen vertegenwoordigen ieder op zijn gebied alleen het verlangen naar datgeen, wat de algemeene erkenning waardig is [1]). De onderstelling van de critische methode is derhalve het geloof aan de algemeengeldige doeleinden en aan de mogelijkheid, dat zij in het empirisch bewustzijn erkend worden. Wie dat geloof niet heeft, — met hem weet de critische philosophie niets aan te vangen. Dat zij hiermede in een cirkel

1) S. 270.

loopt, is onloochenbaar. Om het normaal bewustzijn te handhaven wordt het eerst in hem, voor wien men het handhaven wil, als althans aanvankelijk aanwezig ondersteld. Dat kan niet anders.

Het ernstigste bezwaar, dat tegen die methode ingebracht kan worden, is dat men altijd in gevaar verkeert, hetgeen men zelf als axiomatisch bewustzijn bezit te vereenzelvigen met het normaal bewustzijn, zoodat het feitelijk geldende tot het algemeengeldige wordt gemaakt. Dat gevaar is niet denkbeeldig. Als men alleen afgaat op de subjectieve evidentie om te bepalen wat algemeengeldig moet zijn, moet daarop de critische methode schipbreuk lijden.

Hiertegen kan men zich beveiligen door zuivere toepassing van het door Fichte het eerst in de critische philosophie ingevoerde beginsel van den teleologischen samenhang. Het bestaat daarin, dat al die bewegingsvormen van het psychische leven worden opgezocht, die kunnen aangewezen worden onmisbare voorwaarden te zijn voor het vinden van het normaalbewustzijn. Fichte zelf beging de fout, dat hij alleen uit de bepaling van het doel ook alle middelen tot de verwezenlijking daarvan wilde afleiden. De teleologische constructie heeft niet alleen bepaling van het doel noodig, zij moet ook acht geven op het materiaal, waarin het doel gerealiseerd moet worden. Zooals in den individu en in de soort de normen eerst tot bewustzijn komen door middel van de bijzondere, empirische geestesfunctiën, zoo kan ook de philosophie hare taak om de normen te zoeken alleen vervullen aan de hand der ervaring, door van de voorkomende bijzondere functiën na te gaan, aan welke eischen die moeten voldoen, om als algemeengeldig goedgekeurd te kunnen worden. Bijv. in de logica volgen de grondwetten van het denken wel met teleologische consequentie door het voorstellingsmechanisme te rangschikken onder het doel van het algemeengeldig denken, maar dan zijn toch de empirische verhoudingen in het verloop der voorstellingen de aanleiding tot het opsporen van deze normen of axiomen. Het is niet de grond voor hun gelden, die in deze aanleiding ligt, maar de aanleiding is noodig als het staketsel bij den arbeid aan den opbouw van het normaalbewustzijn.

Wij kennen het normaalbewustzijn niet op zich zelf, alleen in zijn betrekking tot het empirisch bewustzijn. Daarom heeft de philosophie den leiddraad der psychologie noodig voor het vinden van de bijzondere axiomen en normen. De empirische psychologie kan nooit dienen om het recht van die te handhaven. Dat recht ligt in de axiomen en normen zelve, in de teleologische beteekenis, die zij als middelen voor het doel der algemeengeldigheid bezitten. Maar om ze te vinden is de philosophie gebonden aan dien leiddraad, en daaruit verklaart zich de onvolkomenheid van de wijze waarop zij hare taak nog slechts weet te volbrengen. Enkele groepen zijn reeds opgespoord, maar wij kennen die niet in haar diepsten samenhang. Wij vinden de bijzondere denkwetten, de formeele regelen evenals de axiomen der wereldbeschouwing, wij stellen de normen der moraal, het plichtbesef en de socialiteit vast, maar het verband tusschen die kennen wij niet. Wat de identiteitsphilosophie tegenover het Kantianisme verlangde, dat al de in den omtrek gevonden resultaten uit één beginsel zouden worden afgeleid, dat probleem is niet alleen niet opgelost, — het is onoplosbaar.

Het zou mij niet verwonderen, indien dit laatste, dat ik toch uitvoeriger refereerde dan eenig ander gedeelte, den lezer weinig bevredigde. Het maakt den indruk, dat er aan het vinden van die axiomen en normen, waarover eerst gesproken werd, alsof men ze maar voor het grijpen had om daarvan een systeem te maken, dat dan de ware philosophie zou zijn, nog al ernstige bezwaren verbonden zijn. Des te meer zullen wij het op prijs stellen, dat, althans van een der drie wijsgeerige vakken, opzettelijk de daarvoor geldende normen worden beschreven. Wat toch anders kan de inhoud zijn van de verhandeling, waarvan als onderwerp wordt genoemd: „Vom Princip der Moral"? Nemen wij die dan ook nog in ons overzicht op.

Op het gebied der Ethiek zijn de grondbegrippen van de critische methode, die van moeten en van een norm, het meest in het algemeene bewustzijn doorgedrongen. Maar daartegenover staat het bezwaar, dat in het zedelijke nog meer dan

ergens elders ieder zijn maatstaf van beoordeeling voor den algemeengeldigen houdt en dat toch ook nergens meer verscheidenheid bestaat in het bepalen van hetgeen als norm moet worden erkend. De opvatting van den plicht wijzigt zich zoo naar allerlei bijzondere omstandigheden, dat er geen mogelijkheid bestaat om een algemeengeldige zedewet vast te stellen. Zoo blijft er als beginsel der moraal alleen over het plichtbesef. Wat plicht is, moge empirisch op de meest verschillende wijzen worden bepaald, het plichtbesef zelf heeft volstrekte aprioriteit. Als men het voorstelt alsof het autonome van het plichtbesef alleen het gevolg ware van vroegere heteronomische wetsbepaling, dan verwart men aanleiding en grond. Geen enkele norm komt tot bewustzijn dan door middel van het empirische. Aprioriteit is geheel iets anders dan psychologische prioriteit. Ons plichtbesef moge ontwaken onder den invloed van anderen op ons; het is daarin niet gegrond, het heeft zijn grond in zich zelf, want het is één met ons geweten.

Maar het plichtbesef is, zooals vanzelf spreekt, een bloot formeel beginsel. Het zegt niet, wat plicht is, maar alleen: doe uw plicht!

Dat werd ook door Kant gesteld. Hij beproefde evenwel uit dat bloot formeele verder te komen door zijn bekende hoogste wet, maar hij wikkelde zich daarmede in onoverkomelijke moeilijkheden. Men ontkomt die door alleen te constateeren, dat zedelijk leven niet te denken is zonder erkenning van een plicht, dat is, van iets dat volstrekt en onvoorwaardelijk moet geschieden.

Zoo is het dan ook duidelijk, dat de Ethiek nooit het historische element missen kan, waardoor de inhoud van het plichtbesef, datgeen wat als plicht volbracht moet worden, bepaald wordt. Nu laten zich wel alleen uit het beginsel van het plichtbesef in teleologischen, niet in logischen, samenhang, verdere plichten afleiden, die de psychologische voorwaarden uitmaken voor de vervulling van hetgeen als hoogste doel is erkend, zooals zelfbeheersching, energie enz. maar ook die zijn bloot formeel, en bovendien hebben zij in zich zelven geen zedelijk karakter, maar verkrijgen dat eerst door het doel waaraan zij dienstbaar worden gemaakt.

Het is met de Ethiek evenzoo gesteld als met de Logica. Deze heeft, om de normen van het denken te bepalen, die formeele regelen, volgens welke, wat ook het onderwerp moge zijn, alle denken dat op algemeengeldigheid aanspraak wil maken behoort te geschieden. Daarbij moeten dan komen die grondstellingen, die over de verhoudingen van al wat in de ervaring gegeven is zekere onderstellingen uitspreken, zonder welke geen wetenschappelijke arbeid mogelijk is. De laatste kunnen niet uit de eerste worden afgeleid. Zij staan geheel onafhankelijk tegenover elkander. Met de formeele regelen alleen is geen kennis te verkrijgen. Worden zij toegepast op onjuiste praemissen, dan leiden zij tot valsche conclusiën. Alles geheel hetzelfde als in de Ethiek. Uit het formeele plichtbesef alleen is geen moraal op te bouwen, als niet van elders daarvoor een inhoud is te vinden.

Waar dan dien inhoud te zoeken?

Pogingen om dien uit de natuur van den mensch af te leiden moeten altijd mislukken, omdat de concreete mensch altijd verkeert onder den invloed van een maatschappelijk verband, waardoor ook de inhoud van zijn plichtbesef bepaald wordt.

Wil men, op grond van de waarheid dat alle zedelijk leven gemeenschapsleven is, een algemeengeldigen inhoud van het plichtbesef afleiden uit de betrekking van den individueelen mensch tot de gemeenschap, en maakt men zoo het bestaan der gemeenschap tot het te bereiken doel, dan stuit men op het bezwaar, dat dit bestaan op zich zelf geen waarde heeft, maar die alleen zou kunnen verkrijgen door een doel, waarvoor het dienen zou. Zoo kan men uit die betrekking wel een stel van sociale plichten afleiden, maar die zijn nooit absoluut, als niet voor de gemeenschap weer een absoluut doel te vinden is, dat zij moeten bevorderen. Wat daarvoor te noemen? Het antwoord van het utilisme beteekent wel beschouwd: de individuen zijn er voor de gemeenschap en de gemeenschap is er voor de individuen. Maar bovendien, van welke zijde men de „Glückseligkeitstheorie” ook beschouwt, nergens vindt men in haar een zedelijk beginsel, waaruit een doel voor het leven der menschheid zou kunnen worden afgeleid. Zal er voor de gemeenschap een doel zijn aan te wijzen, dan moet dat liggen

in iets hoogers dan zij zelve. Maar wij kennen niets hoogers. In haar eindigt voor ons weten de keten der finaliteit.

Hier grijpt het godsdienstig geloof in, dat in een goddelijke wereldorde het doel vindt, waarvoor het menschelijk gemeenschapsleven dienen moet. Dat is zonder twijfel een bevredigende oplossing, maar ook alleen als voorwerp van geloof. Evenmin als eenige andere metaphysiek kan die van het godsdienstig geloof wetenschappelijk gerechtvaardigd worden.

Zoo schijnt het dat wij niet verder kunnen en ons tevreden moeten stellen met het mager resultaat van een formeel beginsel en van de formeele en sociale plichten, als wij niet een algemeengeldigen inhoud voor het maatschappelijk plichtbesef kunnen vinden. Er blijft evenwel nog een weg open. In elke gemeenschap is een gemeenschapsbewustzijn, waarin zich de gemeenschappelijke ondergrond van het zieleleven der individuen openbaart. Elke gemeenschap moet dat, haar van andere gemeenschappen onderscheidende, gemeenschappelijke tot helder bewustzijn in hare leden trachten te brengen en daarnaar het uitwendig leven regelen. Het vervullen van die taak noemen wij het *cultuursysteem* van de gemeenschap. Dat is het *algemeengeldige* dat den inhoud van het plichtbesef uitmaakt. De bijzondere leden vinden hun *cultuurplichten* in het aandeel, dat zij allen moeten nemen in de taak van het geheel om het cultuursysteem te realiseeren.

Er is nu, geloof ik, genoeg aangevoerd, om den lezer in staat te stellen, zich een begrip te vormen van Windelband's stelsel. Ik had hetzelfde ook kunnen mededeelen in meer systematischen vorm, maar daarbij loopt de objectiviteit van de voorstelling altijd eenig gevaar. Tegenover het recht van de critiek staat het recht van den auteur om eerst zelf gehoord te worden. Is het toch reeds moeilijk daaraan geheel te voldoen, als een uitvoerig betoog in een betrekkelijk kort overzicht moet worden samengevat, het is dan te meer geraden alles te vermijden wat aanleiding kan geven, dat de referent den lezer in den weg sta bij de kennismaking met den schrijver. Daarom heb ik mij niet alleen onthouden van de invoe-

ging van bedenkingen, maar heb ik gemeend in mijn verslag ook den vorm van afzonderlijke verhandelingen, waarvan Windelband zich heeft bediend, te moeten in acht nemen.

L. W. E. Rauwenhoff.

(*Wordt vervolgd*).

HET OBJECTIVEERREND STANDPUNT VAN NATUUROPVATTING EN ZIJNE EENZIJDIGHEID.

Wer will was Lebendigs erkennen und beschreiben
Sucht erst den Geist herauszutreiben;
Dann hat er die Teile in der Hand;
Fehlt, leider! nur das geistige Band.
Encheiresin naturae nennt 's die Chemie,
Spottet ihrer selbst, und weiss nicht wie.
Goethe.

De wereld van raadselen, waarin wij leven, maakt ons bekend met twee evenwijdig loopende reeksen van feiten of verschijnselen. De eene dier reeksen duiden wij aan met den verzamelnaam *stof*, de andere vatten wij te zamen onder de algemeene benaming *geest*. Het woord stof is een andere naam voor den vormelijken, lichamelijken of objectieven kant van ons bewust bestaan; de geest is de onlichamelijke, aanschouwende of subjectieve zijde. De stof is aan den algemeenen waarnemingsvorm der ruimte, de ziel, of menschelijke en bewuste geest, alleen aan dien van den tijd gebonden. Stof en geest, lichaam en ziel, staan tot elkaar in eene onbegrepene maar vaste verhouding van wederzijdsche afhankelijkheid. In onze geestelijke gewaarwordingen reflecteeren wij de bewegingsverschijnselen der zicht- en tastbare voorwerpen; wijzigingen in onzen zielstoestand worden gevolgd door die en die lichamelijke bewegingen.

De verhouding tusschen de (bewuste) gewaarwordingen en de (onbewuste) lichamen laat zich blijkbaar op verschillende wijzen denken. Is men eenmaal het kinderlijke, van betrekkelijke onnadenkendheid getuigende standpunt te boven, dat ons in het hylozoïsme der eerste Helleensche wijsgeeren voor

oogen treedt, dan heeft men de keuze tusschen de volgende vier opvattingen. Lichaam en ziel zijn òf beide wat men noemt zelfstandigheden, òf wel slechts een van de twee is substantie, òf eindelijk ze zijn het geen van beiden. Men kan, om te beginnen, van meening wezen, dat wij in de lichamelijke stof zoowel als in de ruimtelooze ziel iets blijvends hebben aan te nemen, dat dus de bewustelooze stof en de bewuste ziel twee „zelfstandigheden" zijn, substanties die, hoewel in haar beiderzijdsch wezen ongelijkslachtig, op geheimzinnige en door den Schepper der wereld vastgestelde wijze over en weer invloed op elkander uitoefenen. Deze zienswijze sluit *theïsme* in, een dualisme m. a. w. van een geestelijk Opperwezen en eene substantieel stoffelijke Natuur, bij pluralisme van zielen of blijvend bewuste wezens; het is de tweeheidsleer van scholastieke denkers als Thomas van Aquino (1224—74) [1]), alsmede van Descartes (1596—1650), den eersten grooten modernen wijsgeer. Tweede mogelijkheid: het wezen der dingen is geheel lichamelijk; het menschelijk bewustzijn in het bijzonder en al wat psychisch of geestelijk heet in het algemeen, is niet dan eene voorbijgaande functie of bestaanswijze der ruimte-vullende en in haar wezen onbewuste stof. Dit is *atheïsme*, of uitsluitend en leerstellig objectivisme: het is de eenzijdige eenheidsleer van het materialistische *Système de la Nature* (1770). Ten derde: het Ik is het eenige ware wezen; de stof is tegenover het voorstellend en denkend subject niet dan eene op onbewuste zelfbegrenzing berustende schijnzelfstandigheid. Dit is *akosmisme* of uitsluitend en dogmatisch subjectivisme; het is de eenzijdige eenheidsleer van Fichte's idealistische *Wissenschaftslehre* (1794) [2]). Ten vierde: voorwerpen en gewaarwordingen, lichaam en bewustheid zijn toestanden of bestaanswijzen,

---

1) Met het oog op de zooveel geruchts makende pauselijke encycliek *De jucundâ philosophicorum studiorum ratione* (4 Aug. 1879) vgl. men over Thomas Aquinas meer bijzonderlijk de brochure van prof. R. Eucken over *die Philosophie des Thomas von Aquino und die Cultur der Neuzeit* (Halle, 1886), en het tegenschrift van Aur. Adeodatus over *die Philosophie und Cultur der Neuzeit und die Philosophie des h. Thomas von Aquino* (Keulen, 1887).

2) „Dass nur das Ich ist und dasjenige, was man für eine Beschränkung des Ich durch äussere Gegenstände hält, vielmehr die eigene Selbstbeschränkung des Ich ist: dies ist das Grundthema des Fichte'schen Idealismus." — Schwegler-Koeber, *Geschichte der Philosophie im Umriss*, 14e oplage (1887), bl. 267.

en als zoodanig geen van tweeën substantieel; in hare objectief-subjectieve tegenstelling zijn lichaam en ziel de gepolariseerde en geen van beiden uit de andere af te leiden bestaansuitingen van een *tertium quid*, een voor zich zelf eigenlijk slechts indirect kenbaar wordend wezen, dat in „lichaam en ziel" tot bewustzijn geraakt. Hier zijn dan voorwerp en gewaarwording slechts eene tweezijdige reeks van perceptiën, ontstaande in de onderlinge werkingen en botsingen der kosmische realiteiten. Door hare onderstelling van een universeel systeem van betrekkingen en verhoudingen in de niet langer zelve als stoffelijk gedachte werkelijkheid impliceert deze zienswijze met hare ontkenning ook van eene onsterfelijke bewustheid, het zoogenaamd metaphysisch monisme of *pantheïsme*; het is de identiteitstheorie, de tweezijdige eenheidsleer van wijsgeeren als Eduard von Hartmann (geb. 1842), den jongsten der groote constructieve philosophen [1]). Voor deze laatste opvatting is van de eene zijde het concrete lichaam slechts verschijnsel of voorstelling, en van den anderen kant ook het menschelijk bewustzijn slechts iets van voorbijgaanden aard, dat als eenheid van voorbijgaande tegenstellingen zelf ook eindig en betrekkelijk moet zijn. Bedoelde leer vooronderstelt de voorbereidende leeringen der door Kant (1724—1804) tot wetenschap verhevene leer der kennis, en wordt in verschillende schakeeringen en formules meer en meer wetenschappelijk gemeengoed. Als grondslag behoeft zij eene dubbele wijsgeerige kritiek: die van het stofbegrip in de leer der objectieve waarneming en die van het zielsbegrip in verband met de levensleer [2]), en de zelfcritiek der zuivere rede, met hare onderzoekingen betreffende het schematisme van het redeneerend verstand [3]). De juiste opvatting van Eduard von Hartmann's

---

1) Naar men weet is overigens het identiteitsaperçu reeds lang voor Kant opgedoken. Bereids het Spinozisme is eene grof gesnedene identiteitstheorie, die weerklank vindt, ook in de 18e eeuw. „Cartesii doctrinam quae dualismus dicitur maxime impugnabat Maupertusins (1698—1759), quippe qui duceret materiam et cogitationem, inter se quidem dissimiles, forsan ut proprietates esse unius et ejusdem nobis ignotae substantiae." J. Soury, *de Hylozoismo apud recentiores* (Parijs 1881), blz. 59.

2) Vgl. de *Philosophie des Unbewussten*; hoofdstuk C. II, bl. 16 vlg. van het tweede deel (9e oplage 1882).

3) Vgl. de *Kritik der reinen Vernunft*, 2e boek, 1e hoofdst. der „transcendentale dialektiek"; blz. 293 vlg. in de uitgave van Dr. Karl Kehrbach (Reclam 1878).

theorie over de verhouding tusschen lichaam en ziel schijnt velen nog al moeilijk te vallen; men vergelijke bijv. wat Olga Plümacher hieromtrent te berde brengt op blz. 84—87 van haar scherpzinnig geschrift over den *Kampf ums Unbewusste* (Berlijn 1881).

Het dualistisch bewustzijn van hen, die, zonder materialist te zijn, aan de substantialiteit der lichamen, welke zij waarnemen, nog niet zijn gaan twijfelen, waant met het onderscheid tusschen lichaam en ziel volkomen vertrouwd te zijn. Iedereen gelooft op dat standpunt te weten wat zijn lichaam is; de ziel is dan het wezen dat denkend en voelend en willend in dat lichaam huist. Van uit een vast middelpunt bestuurt zij het lichaam als haar werktuig; door de zintuigen en de van hier naar de hersenen loopende zenuwen worden de beelden der ons omringende dingen naar het middelpunt overgebracht, waar dan de ziel ze in zich opneemt en tot hare voorstellingen maakt. Natuurlijk moet het bij eenig nadenken heeten, dat niet de dingen zelve, maar alleen hunne beelden zich in de ziel bevinden. Doch doordat de laatste de voorstellingen en hare ordening waarneemt, vat zij tegelijk ook de ordening en de hoedanigheid der ons in werkelijkheid omringende zaken, hoedanige immers door hare werking op onze zintuigen, die poorten of toegangen der ziel, het ontstaan der genoemde beelden veroorzaken en bepalen. Volgens Descartes zijn het in de hersenen zelfs zuiver lichamelijke afbeeldingen der dingen, welke de ziel waarneemt, en gaan zoodoende de eigenschappen der lichamelijke buitenwereld regelrecht in ons voorstellingsvermogen over. De ziel verbindt dan hare voorstellingen op verschillende wijze tot samenhangende gedachtenreeksen, en heeft buitendien nog het vermogen, deze beelden in zich zelve te bewaren, om ze later volgens vaste wetten van associatie of aaneenschakeling door de herinnering weder op te wekken.

In zijne, voor het kritisch ontwikkeld bewustzijn vrij grof gesponnen, redeneering begaat de dualistisch gezinde mensch twee hoofdfouten: de lichamelijke verschijnselen, die zich aan ons in de ruimte vertoonen, houdt hij voor zelfstandige zaken in den strikten zin des woords, en ten andere meent hij verkeerdelijk, dat hij weet wat onze ziel is. Deze laatste is hem

eene punctueele, afmetinglooze, ondeelbare, enkelvoudige, doorloopend identische substantie welke denkt, en waaraan dus de gedachten als aan haar subject inhaerent zijn. Het grammatisch onderwerp der discursief-logische gedachten, het begrip *ik*, dat in het zuiver synthetische „*ik denk*" alle bewuste gedachtenreeksen moet kunnen begeleiden, wordt hier verzelfstandigd tot een essentieel onderwerp (*subiectum per se*). Volgens Descartes raken het lichaam en deze zoo hemelsbreed van hetzelve onderscheidene ziel elkaar slechts in een enkel punt der hersenen, in de zoogenoemde pijnappelklier nl., of *glans. pinealis* [1]). De beelden der uitwendige dingen vloeien door de zenuwen op dit orgaan toe en doen het aan; de daarmede gepaard gaande beweging [2]) der pijnappelklier wordt door de ziel opgemerkt, terwijl het verloop in omgekeerden zin plaats heeft, wanneer de ziel door haren wil de eene of andere beweging des lichaams wil uitvoeren. Zij beweegt dan het conarion [3]), waarop de zenuwen de beweging van het laatste naar de ledematen overbrengen.

De hier aangeduide Cartesiaansche voorstellingen beantwoorden nog heden ten dage vrij wel aan de vage en verwarde opvattingen van den grooten hoop, wien de grofheid geheel ontgaat van het procédé, ter verklaring der levensverrichtingen een denkbeeldigen tweeden mensch te steken in het als substantieel opgevatte optische beeld of verschijnsel. Intusschen, de alledaagsche tweeheidsleer van ziel en lichaam moge wetenschappelijk gesproken zoo onhoudbaar wezen als schrijver dezes zich overtuigd houdt dat zij is, een betrekkelijk vrij hoog standpunt blijft zij toch innemen, vooral wanneer men acht slaat op de meer verwarde en hylozoïstische opvattingen der aan de eeuw van Descartes voorafgegane tijden. Het dualisme tusschen lichamelijke of stoffelijke en geestelijke of be-

---

1) Over de oorspronkelijke beteekenis van dit waarschijnlijk rudimentaire orgaan vergelijke men blz. 88 en vlg. in het niet onbelangwekkend geschrift van Dr. O. Zacharias, *ueber gelöste und ungelöste Probleme der Naturforschung*, Lpz. 1885.

2) „Omnis materiae variatio, sive omnium eius formarum diversitas, pendet a *motu*." Descartes, *Principia Phil.* II 23.

3) In het voorbijgaan zij hier aangestipt, dat deze onderstelling, schoon onvermijdelijk bij Descartes' naïef-realistische opvatting der beweging en zijne dualistische wereldbeschouwing, onbestaanbaar is met de wet des behouds van arbeidsvermogen.

wuste wereld, als welks typische vertegenwoordiger de schrijver der *Meditationes* nog heden geëerd en bestreden wordt, behoort tot die natuuropvattingen welke haar voorloopig recht hebben van bestaan, zonder laatste en hoogste waarheid te zijn. Op de pyramide der wijsgeerige theorieën bekleedt het eene bereids hooge, zij het ook thans niet meer houdbare plaats. Recht van bestaan heeft het bijv. nog tegenwoordig ten overstaan van het in hoofdzaak naar Demokritos (460—357 v. Chr.)[1]) terugwijzende materialisme, dat zich maar steeds wil heenzetten over het hemelsbreed onderscheid tusschen voorwerpen en Ik, tusschen afmeting en gewaarwording; het verliest zijn recht van bestaan, zoodra het gelukt met inachtneming der objectief-subjectieve tegenstelling de klove theoretisch te overbruggen. Dit is nog niet het geval in het Spinozistisch aperçu: „Modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa" (*Eth.* II 7, scholion). De identiteit der aan de objectief-subjectief tegenover elkaar staande factoren onzer kennis ten grondslag liggende essentie is hier wel reeds bevroed, doch de beide reeksen loopen hier nog zonder eenige bemiddeling naast elkander voort. Bij Spinoza missen wij nog het inzicht, dat de *buitenwereld* die te onzer kennis komt, slechts een repraesentatief verschijnsel is van even essentieel ideëelen aard als de *gedachten*, die in ons met de waarneming der voorwerpen vergezeld gaan. Eerst de leer van Kant, volgens welke de lichamelijke wereld uit niets dan geobjectiveerde aandoeningen van ons organisme bestaat, objectivatiën verricht door hetzelfde wezen, dat later dan op die voorwerpen het schematisme toepast van het bewuste denken, heeft ons een zweem van inzicht gebracht in de uitteraard zoo geheimzinnige verhouding tusschen lichaam en ziel.

Uit de dualistische wereldbeschouwing zal de wijsbegeerte

---

1) „Democritus atomos quas appellat, id est corpora individua propter soliditatem, censet in infinito inani, in quo nihil nec summum nec infimum nec medium nec ultimum nec extremum sit, ita ferri ut concursionibus inter se cohaerescant, ex quo efficiantur ea quae sint quaeque cernantur omnia, eumque motum atomorum nullo a principio sed ex aeterno tempore intellegi convenire." Cicero *de Finibus* I, 6, 17. — „Democritum, magnum quidem illum virum, sed laevibus et rotundis corpusculis efficientem animum concursu quodam fortuito, omittamus. Nihil est enim apud istos, quod non atomorum turba conficiat." Idem *de Deorum Natura*, I, 11.

in allen gevalle eene kostbare verovering vast kunnen houden. Ik bedoel de negatieve waarheid, dat bij de polariteit van beweging en denken het inwendige leven zich evenmin laat afleiden uit lichamelijke feiten, als de stoffelijke wereld zich uit bewuste zielstoestanden laat deduceeren. De objectiveerende leer der stofjesmannen is even eenzijdig als de subjectiveerende leer van bewustzijns-idealisten als Berkeley. De eenvoudige en duidelijke onderscheiding, waardoor Descartes voor het eerst aan elke vermenging van objectieve en subjectieve bestaanswijzen voor goed een einde maakte, was dan ook, afgezien zelfs van hare waarde als probleemstelling, eene bevrijdende daad, die op den zwoelen dampkring van het denken der zeventiende eeuw gewerkt heeft met de reinigende, verlichtende en verfrisschende kracht eens bliksemstraals. De man van het „*cogito, scilicet sum*" zal dan ook altijd eene gewichtige plaats behouden in de geschiedenis der menschelijke gedachte, en wel om meer redenen dan één. Niet alleen het diametrale onderscheid tusschen voorwerp en Ik, maar ook zijn uitgaan van den twijfel, de zelfgewisheid van het denkend wezen, zijn rationalistische regel van zekerheid [1]), het substantiebegrip [2]), de vraag: „van waar de voorstellingen?" en, *last not least*, de grondstelling van doorloopenden wiskundig-mechanischen samenhang in de wereld der voorwerpen of lichamen, — ziedaar zoovele gedachten, welke aan Descartes de onsterfelijkheid verzekeren.

Als geheel genomen heeft zijn stelsel der denkende menschheid niet lang bevrediging verschaft. Toen eenmaal de tegenstelling tusschen lichaam en ziel scherp omschreven was, begon aldra de mogelijkheid van vereeniging en wisselwerking dezer als substanties gedachte bestaansfactoren aanhoudende bedenking te baren. Hoe toch, zoo begon aldra Malebranche (1638—1715) te vragen, en alle volgende metaphysici hebben de vraag herhaald, hoe kan er eenige gemeenschap ontstaan tusschen twee zaken, die als diametraal onderscheiden tegenover elkaar wor-

1) „Videor pro regulâ generali posse statuere, illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio." *Med.* III.

2) „Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum." *Princ.* I 51.

den gesteld, en geene enkele eigenschap met elkander deelen? Hoe kan de ziel, die geene afmeting bezit, in aanraking komen met het in afmetingen voorhanden lichaam, zóó, dat zij door de bewegingswijzen van het laatste wordt aangedaan? De ziel is immers eigenlijk niet eens een wiskundig punt, want dat is een element der uitgebreidheid en kan worden aangeraakt door eene lijn of oppervlakte, zooals bijv. wanneer twee kromme raaklijnen elkaar aan zulk een punt ontmoeten. De ziel heeft geen zoodanig punt van aanraking; aangeraakt kan zij in het geheel niet worden. En zonder aanraking kan zij toch niet worden aangedaan, vermits dit in zoude sluiten dat de stof werkt waar zij niet is, wat neer zoude komen op de bewering, dat zij wezen kan waar zij niet is, hetgeen eene tegenspraak is in de termen. En dan, een impuls door aanraking kan toch niets anders veroorzaken dan ook wederom beweging, en daar de beweging afhangt van afstandsverhoudingen, welke wederom vallen onder het begrip uitgebreidheid, kan zij alleen overgaan op zaken welke met afmeting behept zijn, maar niet op de afmetinglooze gedachte. Daarbij kan eigenlijk eene substantieel stoffelijke uitgebreidheid niet eens in onze verbeelding worden voorgesteld; de denkbeeldige afmeting die ik in mijne gedachten heb, kan niet gelijksoortig zijn met de zakelijke uitgebreidheid, welke eene bestaanswijze is der stof. En het raadsel der verhouding tusschen stof en geest wordt nog donkerder en hopeloozer, wanneer wij overgaan van de gewaarwording of waarneming die men zich voorstelt als stof werkende op geest, tot de willekeurige voortbrenging van beweging zooals de opheffing eens arms, waarbij de ziel heet te werken op de stof. Hoe kan mijne gedachte of mijn wil eene lichamelijke zelfstandigheid bewegen, zonder die ooit aan te raken? Of, denkt men de handeling als eene aanraking, hoe kan dan de ziel het lichaam eenen stoot geven, zonder dat zij zelve lichamelijk is, d. i. afmeting bezit?

Bij de aanneming eener substantieele tridimensionaire stof tegenover eene even substantieele doch afmetinglooze ziel, wordt alle wisselwerking tusschen die twee niet alleen onbegrijpelijk, maar logisch ondenkbaar; zooveel is den wijsgeeren na Descartes al spoedig duidelijk geweest. Bekend is het, dat men in de achttiende eeuw deze geduchte moeilijkheid naar

twee zijden heeft trachten op te heffen, en wel door eenvoudige summiere suppressie der beide ongelijkslachtige zelfstandigheden. Men behield òf de tridimensionaire stof, òf wel de afmetinglooze ziel; dewijl men de substantialiteit van althans één van 's menschen beide bestaanwijzen als eene waarheid beschouwde die van zelve sprak, werd men òf materialist, òf (bewustzijns-)idealist, om niets dan, hetzij onbewuste stofbeweging, hetzij het bewuste denken over te houden. Genetisch genomen zijn de twee hier aangeduide richtingen intusschen niet uit Descartes af te leiden, maar wortelen veeleer in het vóórkritisch empirisme dat door Baco van Verulam (1561—1629) was aangekondigd. Naar men weet, was het Francis Bacon geweest, die als heraut eener nieuwe aera der wetenschap te velde trok tegen de met onvruchtbaarheid geslagen scholastieke studiën van zijnen tijd [1]). Inductie, opklimming tot het algemeene door gezette en ordelijke vergelijking van het bijzondere, zulks was de leuze van het Baconisch *Novum Organon.* Dat alle menschelijke kennis alleen op grond der ervaring mogelijk is, had Baco als grondslag en richtsnoer zijner leeringen aangenomen: stilzwijgend vatte men het woord op in uitsluitend objectivistischen zin. De vraag, waaruit de ervaring zelve in den grond der zaak bestaat, wat dan eigenlijk ervaring is en hoe zij mogelijk wordt, bleef voorloopig geheel op den achtergrond; niettegenstaande zijne bekende vier *idolen* [2]) dacht Baco naïef realistisch, hetgeen beteekent dat hij de stoffelijk lichamelijke wereld om hem heen nog eenvoudig nam voor hetgeen zij den gewonen mensch moet toe-

---

1) Overigens had reeds de Spanjaard Lud. Vives († 1540) het natuuronderzoek van de Aristotelische autoriteit naar het methodisch experimenteeren verwezen. Baco is heraut, niet vinder, der nieuwe richting.

2) Bedoelde idolen zijn: 1° *idola tribûs* of algemeen menschelijke dwalingen, zooals de opvatting der Natuur ex analogia hominis; 2° *idola specûs*, of persoonlijke vooroordeelen en eigenaardigheden; 3° *idola fori*, of dwalingen ontstaande in het onderling verkeer uit het verkeerd gebruik der taal, door de verwaarloozing bijv. der aanschouwing ter wille van logomachieën; 4° *idola theatri*, of dwalingen voortspruitende uit een misplaatst geloof op gezag, zooals nationale en religieuse vooroordeelen, benevens die van stand en beroep. De *conceptie* van idolen in het algemeen schijnt Baco niet uit zich zelf te hebben gehad: reeds zijn geniale naamgenoot Roger Bacon (1214—92) kende de volgende vier *veritatis offendicula:* 1° fragilis et indignae auctoritatis exemplum; 2° consuetudinis diurnitas; 3° imperfectio vulgi sensûs imperiti; 4° propriae ignorantiae occultatio cum ostentatione sapientiae apparentis.

schijnen, d. w. z. als een complex van onafhankelijk van het waarnemend bewustzijn voorhanden realiteiten. Doch mettertijd zou door de epigonen het kennisprobleem in alle scherpte op den voorgrond worden geschoven. Uitgaande van Baco's *empirisme*, geraken wij langs het *naturalisme* van Hobbes (1588—1679), het *sensualisme* van Locke (1632—1704), het (bewustzijns-)*idealisme* van Berkeley (1684—1753), het *materialisme* van het *Système de la Nature* (1770) en het *skepticisme* van Hume (1711—76) tot het *kriticisme* van Kant (1724—1804), een philosoof die door zijne gelijktijdige afstamming van Leibniz (1646—1716) en Wolff (1679—1754) de beide hoofdrichtingen van ons denken: het *empirisme* en het *apriorisme*, in zich vereenigt. Op zijne beurt wordt dan Kant het punt van uitgang eener theoretische ontwikkelingsreeks, die langs het *subjectivistisch absolutisme* van Fichte (1762—1814), de idealistische *identiteitstheorie* van den jongeren Schelling (1775—1854), het *panlogisme* van Hegel (1770—1831) en het antithetisch daartegenover gestelde *panthelisme* van Schopenhauer (1788—1860), tot het, in beginsel reeds door den lateren Schelling opgestelde, concreet monistische *panpsychisme* van Eduard von Hartmann geleid heeft. Deze laatste vat alle hier aangeduide zienswijzen in eene hoogere eenheid te zamen.

Alle echte kennis berust op ervaring; wetenschap der ervaring is volgens Baco = wetenschap der Natuur; alle verschijnselen en feiten zijn dus af te leiden uit hunne natuurlijke — hier = objectieve — oorzaken. Dit standpunt wordt uitgewerkt door Hobbes [1]). Onder welke omstandigheden geraken wij tot onze ondervindingen? Het antwoordt luidt: *Alle ervaring is zintuiglijke waarneming*, die daarom grondslag aller kennis is. Hier hebben wij het thema voor het sensualisme van Locke, voor wien de ziel een zuiver lijdelijk blad papier is, eerst door de ervaring beteekend of beschreven. Nemen

1) „There is no conception in a man's mind, which hath not at first, totally or by parts, been begotten upon the organs of sense. — The cause of sense is the external body.... — All qualities called sensible, are in the object that causeth them, but so many several motions of matter, by which it presseth our organs diversely. Etc." *Leviathan*, chapter the first. — „The *condition* of man is a condition of war of every one against every one." Ibidem, hoofdstuk XIV. — „Fear of power invisible, feigned by the mind or imagined from tales publicly allowed, is called *religion*, if not allowed, *superstition*." Ibid., hoofdst. VI.

wij nu Locke als uitgangspunt, dan kunnen wij ons in twee richtingen voortbewegen, die met elkander in strijd zijn, maar niettemin haar gemeenschappelijken oorsprong hebben in de sensualistische, dat is de eenzijdige objectieve opvatting van de wording onzer kennis, eene opvatting volgens welke het wereldbeeld ons van buiten eenvoudig toevloeit. Op de nieuwe vraag: Wat is waarneming? Van waar komen de indrukken, waaruit zij heet te bestaan? volgt tweeërlei antwoord. De *idealist* zegt: Onze indrukken zijn voorstellingen of ideeën, die als zoodanig van geestelijken oorsprong moeten zijn; alle voorwerpen van waarneming zijn dus ideeën, er bestaat niets buiten zielen en ideeën. De *materialist* antwoordt: onze indrukken en gewaarwordingen zijn bewegingsverschijnselen, die als zoodanig van lichamelijken oorsprong moeten wezen. Alle waarneming is aandoening van zintuigen; deze aandoening of gewaarwording is een toestand van prikkeling of opwekking in lichamelijke organen. Er bestaat dus niets buiten de stof en hare beweging; ook het menschelijk denken is slechts eene bijzondere beweging der (hersen-)stof. Deze stof is ongeschapen en eeuwig; de tweeheid Schepper en Wereld is slechts eene onnoodige verdubbeling van de ingebeelde tweeheid ziel en lichaam. De zienswijze van den *akosmischen idealist* lijkt den *atheïstischen materialist* klinkklare onzin. „Que dirons-nous," zoo roept de schrijver van het *Systeem der Natuur,* „que dirons-nous d'un Berkeley, qui s'efforce de nous prouver que tout dans ce monde n'est qu'une illusion chimérique; que l'univers entier n'existe que dans nous-mêmes et dans notre imagination, et qui rend l'existence de toutes choses problématique à l'aide de sophismes insolubles pour tous ceux qui soutiennent la spiritualité de l'âme?" Het maakt een eigenaardigen indruk, wanneer men den materialistischen doorgronder der idealistische „sophismen" bij slot van rekening toch weder tot de volgende bekentenis ziet geraken: „Il a fallu que le plus extravagant des systèmes, celui de Berkeley, fût le plus difficile à combattre."

Edoch, of nu de indrukken der ervaring ideeën dan wel bewegingswijzen zijn, of men ze verklare voor feiten van geestelijken dan wel lichamelijken aard, de vraag blijft ten slotte: waar zit de waarborg der eigenlijke kennis, wanneer de ele-

menten dier kennis uit niets dan van buiten komende indrukken bestaan? Eene reeks van indrukken, die elkander opvolgen, zijn op zich zelve de verschijnselen *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *f*...., en daarmede uit. Waar blijft het zoo onontbeerlijk *verband* in de verschijnselen? Laten zij van geestelijken of van lichamelijken aard wezen, in geen geval zeggen zij ons op zich zelve iets omtrent den onontbeerlijken *samenhang* hunner volgorde. „All our evidence for any matter of fact which lies beyond the testimony of sense or memory, is derived entirely from the relation of *cause* and *effect*; we have no other idea of this relation but that of two objects, which have been frequently *conjoined* together; we have no other argument to convince us, that objects which have, in our experience, been frequently conjoined, will likewise in other instances be conjoined in the same manner; and nothing leads us to this inference but *custom*, or a certain instinct of our nature, which it is indeed difficult to resist, but which, like other instincts, may be fallacious and deceitful" [1]). Dit de slotsom van Hume; het objectiveerend of zoogenoemd zuiver empirisch standpunt blijkt onmachtig, het ontstaan der kennis denkbaar te maken. Het eindpunt van de met Baco aanheffende empiristische ontwikkelingsreeks der nieuwere wijsbegeerte ligt in Hume, den skepticus. In natuurwetenschappelijke kringen, weliswaar, weet men van deze einduitkomst en de gevolgelijke principieele ontoereikendheid van het empiristisch gezichtspunt gemeenlijk nog niet veel; men staat daar nog veelal op het philosophisch geheel verouderde standpunt van Locke, en praeconiseert de „objectieve ervaring," alsof deze inderdaad op zich zelve reeds gewisheid en bevrediging vermag te verschaffen.

Thans volgt Kant, de inwijder van een tijdvak van *kriticisme*. Het probleem staat vast. Het feit der ervaring wil verklaard zijn; men wil weten hoe onze kennis ontstaat, en waarop zij gegrond is. Het probleem zooals Hume het had laten liggen, wordt thans door den wijze uit Koningsbergen verruimd tot een absoluut en algemeen kennisprobleem. De beschouwing van de objectieve zijde der waarneming of ervaring in engeren zin had geleid tot het inzicht, dat de grondslag van de zeker-

---

1) David Hume, *Inquiry concerning Human Understanding* (1748), XII, 2.

heid in onze kennis niet dáár te zoeken was; de synthesen van het inductief natuuronderzoek moeten haar recht van bestaan ontleenen aan factoren die zelve niet „objectief" zijn. „Hoe zijn synthetische (= kennis vermeerderende) oordeelen a priori (= uit *subjectieve* factoren) mogelijk?" zoo luidt de grondvraag van Kant's onsterfelijke, schoon ietwat duistere [1]) en nog bij lange na niet afdoende of bevredigende *Kritiek der zuivere Rede.* Voor het eerst wordt thans in de wetenschap de fundamenteele vraag gesteld: Hoe ontstaat onze kennis? Kant's antwoord is tweeledig. De aanleiding tot onze waarnemingen en gedachten legt hij in een *Ding an sich*, dat aandoeningen in ons verwekt, maar zelf niet aanschouwbaar of kenbaar wordt, als liggende buiten het waarnemend bewustzijn. De wijze waarop de door het Niet-ik verwekte aandoeningen ons tot bewustzijn komen en door onszelven worden verwerkt, maakt hij afhankelijk van een vooraf aanwezigen aanleg in onzen geest. „Elementa experientiâ antiquiora constituit Kantius *duodecim categorias* ac duas intuendi conditiones *tempus* et *spatium*, quibus elementis, veluti formis, visa sensuum per experientiam infusa suscipiat et accommodet intellectus, ut ea percipiat et cogitet non qualia re ipsa *sunt*, sed qualia in illis formis formata *videntur* [2])." Zonder aangeboren *begrippen* aan te nemen, zoekt Kant de voorwaarden onzer kennis in het reageeren van vooraf gereed liggende vermogens van onlichamelijken en subjectieven oorsprong. Hume had geconcludeerd: „De ervaring levert geene noodzakelijkheid; de wet van oorzaak en gevolg stamt uit de ervaring; gevolgelijk bezit deze wet geene zekerheid." Kant behield van deze sluitrede alleen de major. „De ervaring," zeide hij, „levert geene noodzakelijkheid; de wet van oorzaak en gevolg doet zich op met volstrekte zekerheid; gevolgelijk stamt zij niet uit de ervaring."

De eenzijdigheid van eene uitsluitende verzelfstandiging des voorwerps was hiermede aangetoond. Waren eigenlijk reeds vroeger de lichamelijke verschijnselen gebleken niet dan de

---

1) „Quod in Vita Ruhnkenii de Kantii doctrina dicitur, eam orationis et novorum verborum obscuritate ac spinis laborare, id ne ipsi quidem in Germania Kantiani negant." Daniel Wyttenbach (1746—1820).

2) Wyttenbach *ad Lijndenum* VI.

zielebeelden te zijn, waarmede ons organisme op de aandoeningen door het Niet-ik reageert, zoo bleek thans buitendien ons aanschouwen en denken zich te bewegen in van te voren vaststaande en aan de voorwerpen niet ontleende vormen. Van Kant's verbod, het schematisme van ons waarnemen en denken in een de ervaring overschrijdenden zin toe te passen, willen wij hier zwijgen, als slaande niet op het onderhavig betoog [1]). De bovenzinnelijke àfkomst onzer kennis en het non-objectief karakter van het wezen der Natuur was in allen gevalle thans voor een iegelijk, die het vermogen bezat om door te denken, op klare en onwederlegbare wijze betoogd.

Spreek ik in dezen van klaarheid, dan zal die voorzeker *cum grano salis* moeten worden opgevat. Kenmerkend als het is in metaphysische denkers, dat zij in de gewoonste zaken onpeilbare raadselen zien, en daarentegen weder het oogenschijnlijk ongerijmde menigmaal als onbetwistbaar waar beschouwen, zal de door mij hier beknoptelijk aangeduide „kriticistische" zienswijze noodzakelijk ietwat paradox moeten zijn, voor hem die aan wijsgeerige bespiegelingen niet gewend is. De voorwerpen onzer waarnemingen te beschouwen als de onbewuste scheppingen van onzen eigenen geest, welke in dezelve niet dan zijne eigene geobjectiveerde aandoeningen voor zich heeft, en daarbij het schematisme en de wetten van ons denken te doorzien in hun volslagen non-objectief charakter en bovenzinnelijke afkomst: dat zijn zeer zeker inzichten, die niet klaar en duidelijk kunnen heeten in den zin van het alledaagsche maatschappelijke leven. Er is dan nu ook eenmaal niet héél veel aan te doen, dat het vermogen tot het opereeren met ver gedrevene abstractiën het erfdeel is van betrekkelijk weinigen, en de gewone mensch zich, bij kennismaking met doorgedreven afgetrokken redeneeringen, in zijne instinctmatige natuuropvatting zal geschokt gevoelen; op verschillende standpunten van nadenken en onderzoek moet men ook zeer uiteenloopende wereldbeschouwingen voor rationeel houden, en zelfs de bevatting van den niet philosophisch ontwikkelden gewonen vak-

1) Vgl. intusschen te dezer zake de *Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus* van Eduard von Hartmann, den grootsten der levende wijsgeeren. 3e oplage 1885.

geleerde onzer dagen staat in dezen vrij laag. Men wachte zich intusschen, zich zelven een *testimonium paupertatis* uit te reiken, door de metaphysische stelling: *voorwerpen zijn slechts* (de door het bovenzinnelijk Niet-ik veroorzaakte maar subjectief bepaalde) *voorstellingen* te belachen als eene ongerijmdheid, in strijd met het getuigenis van het „gezond verstand". „Van oudsher hebben de meest alledaagsche menschen de grootste philosophen wederlegd met dingen, die zelfs voor kinderen en onmondigen begrijpelijk zijn. Men hoort, leest en staat verbaasd, dat aan zoo groote mannen zulke gewone zaken onbekend waren, en dat zoo erkend kleine menschen hen vermochten te schoolmeesteren. Niemand denkt er aan, dat zij allicht dat alles ook geweten hebben, want hoe hadden ze anders tegen den stroom der bewijzen kunnen inzwemmen? Wat was het toch, vraagt gij, dat al deze mannen aandreef om de gewone voorstellingen van hun tijdvak te verlaten, en stelsels uit te denken, die in strijd zijn met alles wat de groote menigte van oudsher zich ingebeeld en geloofd heeft? — Het was een vrije vlucht, die hen in een gebied verhief, waar *gij* dikwijls hunne taak niet meer begrijpt, evenals daarentegen voor *hen* veel onbegrijpelijk werd, wat *u* hoogst eenvoudig en begrijpelijk toeschijnt" [1]).

Eigenlijk gezegd is het sedert de vroegste historische tijden eene met meerdere of mindere zuiverheid en duidelijkheid uitgesproken grondstelling van bespiegelende denkers geweest, dat wat men in het dagelijksch leven als *de* wereld, als *de* werkelijkheid moet beschouwen, niet het ware en echte Zijn is, en dat de gansche door ons waargenomen wereld van lichamelijke dingen niets is dan een wisselend phaenomeen, een voorbijgaand en dus onzelfstandig verschijnsel in het waarnemend bewustzijn. In onzen tijd wordt deze stelling door de meest elementaire natuurwetenschap op hare wijze gestaafd; ieder natuurgeleerde zelfs, zonder onderscheid, zal moeten toegeven dat men niet eens tweemaal geheel hetzelfde voorwerp kan zien, vermits er in de werkelijkheid geene volstrekte onveranderlijkheid bestaat. De metaphysicus besluit hieruit tot

---

1) Schelling; aangehaald door E. v. Hartmann in diens *Gesammelte Studien und Aufsätze* (1876) bl. 596.

het bovenzinnelijk karakter van hetgeen waarlijk *is*, van de eigenlijke en wezenlijke substantie, die alzoo zelve geen voorwerp of stof meer wezen kan; hij beschouwt het relatief blijvende en onveranderlijke der voorwerpen of lichamen als eene soort van schijn, afhangende van de specifieke vlugheid en scherpte waarmede wij vermogen te percipieeren. Geheel anders de instinctmatige opvatting van het dagelijksch leven. Niets schijnt den gewonen mensch met „gezond verstand" eene meer van zelf sprekende zaak toe, dan het zelfstandig bestaan van wat hij ziet en voelt, het bestaan m. a. w. eener wereld van lichamelijke en stoffelijke „dingen" om hem heen. Hij is geneigd aan krankzinnigheid te denken in dengene, die door opheffing aller bewustzijnsspheren ook de gekleurde vormen of voorwerpen, de ruimtevullende stof, zoude opgeheven achten. De aanschouwde en tastbare figuren die wij ieder oogenblik van ons wakend leven kunnen waarnemen, zijn voor het onphilosophisch bewustzijn met eene zoo groote zekerheid behept van onafhankelijk bestaan, dat men er onder eene zekere klasse van lieden nog veeleer toe komt, het substantieel bestaan van een waarnemend, denkend en willend Ik te loochenen, dan dat men zoude gaan twijfelen aan de substantialiteit van de wereld der objectieve vormen. Ook de natuurwetenschap onzer dagen, abstraheerende van het onlichamelijk verloop eener subjectieve reeks van zielstoestanden, tracht alle feiten te herleiden tot objectieve functiën of bewegingsverhoudingen, en talrijk genoeg is het aantal van hen, die dit methodologisch gerechtvaardigd ignoreeren van het onlichamelijke in eene negatief-dogmatische loochening omzetten, en in de wiskundige formules der theoretische physica het eigenlijke wezen meenen te vatten van het geheele natuurproces. Dat proces wordt dan nog menigmaal in vollen dogmatischen ernst geconstrueerd uit de mechanische functiën van blinde en doode, harde, starre en trage stofjes, de eenige echte „dingen", de eenige zaken welke, in tegenstelling met iets zoo ontastbaars als de gedachten en begeerten der zelfbewuste en afmetinglooze ziel, ware en eeuwige zelfstandigheden mogen heeten. Hoe het komt, dat genoemde submikroskopische en grondeloos zich te zamen bevindende dingetjes in een alomvattend net van logisch bepaalde functiën en betrekkingen vervlochten zijn, en van waar een

gegeven hoop dier blinde en geestelooze voorwerpjes zoo voor als na het vermogen gewordt om over hun eigen grondeloos bestaan en samenzijn in eene enkele, voor allen dezelfde blijvende, verbazing te geraken: ziedaar van die vragen, welke voor den dogmatischen aanhanger der atoomleer meestal niet „objectief" genoeg zijn. Ja zelfs, „het valt niet te loochenen, dat een groot gedeelte onzer tijdgenooten van diepen haat bezield is tegen alles wat geest heet, en dat, zelfs wanneer het beroep op eenig overeenkomstig beginsel met geen hunner wetenschappelijke postulaten streed, zij zich toch met heftigheid daarvan zouden afwenden, om te zwelgen in de stof, en vol genot zich te weten als voortbrengsel eener volslagen blinde en redelooze noodzakelijkheid" (Lotze.). En toch kan, om slechts iets te noemen, aan de uitteraard trans-empirische, geestelijke en teleologische *idealen* de beteekenis niet worden ontzegd, feitelijke medewerkers te wezen in het verloop der werkelijkheid; wij weten allen, hoezeer de idealen, in het individueele leven zoowel als in de algemeene geschiedenis der menschheid, als wereldfactoren, als richting gevende en constructieve machten werkzaam zijn. Menschelijke kunst en wetenschap, staatsorde en maatschappelijke ontwikkeling, recht, wet, zedelijkheid en godsdienst, dat alles is verwerkelijking des ideaals, en wanneer men de menschheid van hare idealen beroofde, de beschaving als zoodanig zoude verdwijnen, en alleen de *bestia triumphans* zoude er kunnen overblijven. De geschiedenis der menschelijke beschaving en ontwikkeling is verwerkelijking van idealen; een ideëel of geestelijk moment moet dus vóór alle activiteit in de Natuur reeds voorhanden zijn, en wij kunnen daarom de werkelijkheid beschouwen als de logische ontwikkeling van den Geest, wiens uitingen tot een smart barenden strijd worden, doordat de ideeën tevens inhoud van tegen en op elkaar gerichte dynamische functiën, dat zijn krachts- of wilsuitingen, zijn.

Doch wij spraken over de atomen. De gronden waarop de meerderheid onzer hedendaagsche natuurgeleerden zich in de richting van het atomisme gedrongen gevoelt, zijn saamgevat en verdedigd door G. Th. Fechner, in diens *physikalische und philosophische Atomenlehre* (1855), waarover Eduard von Hartmann in zijne *Studiën und Aufsätze* (1876), afdeeling C, N°. VII.

De voornaamste dier gronden zijn getrokken uit de verschijnselen van straalbreking, chemische isomerie, uitzetting en elasticiteit, alsmede uit de optische, magnetische en thermische assen der krystallen. De betrekkelijke waarde der zoo erlangde atomistische natuuropvatting is aan geen twijfel onderhevig; zal er berekening van objectieve feiten plaats hebben, dan kan dit alleen geschieden op grondslag der atoomleer, wier „functiën" immers een wiskundig karakter dragen. Buitendien zal de werkelijkheid, bij verwerping van een solipsistisch doorgedreven idealisme, toch wel gedacht moeten worden als samengesteld uit zuivere of volstrekte eenheden, men moge zich zulke eenheden voorstellen gelijk men wil. Doch eene uitsluitend op objectivatie gegronde leer der natuurfunctiën is en blijft als samenvattende wereldbeschouwing eenzijdig; het stofbegrip, het begrip van voorwerp of lichaam, kan nimmer de grondslag worden voor eene ook slechts betrekkelijk bevredigende opvatting der Natuur, gelijk ook bij Fechner uit de onvermijdelijke vervluchtiging der stofjesleer tot een zuiver dynamisch atomisme zonneklaar is gebleken. De wiskundige en zuiver mechanistische natuuropvatting staat gelijk met eene halveering reeds van den aanblik der Natuur; zij laat geen ander onderscheid gelden dan het quantitatieve, dat dan toch tegenover het qualitatieve onzer waarnemingen slechts een geraamte mag heeten zonder vleesch of bloed. Reeds Pierre Poiret (1646—1719) vond in het besef dezer waarheid de aanleiding tot zijne bekende uitspraak, dat de beginselen der Cartesiaansche natuurleer niet dan het cadaver der Natuur betreffen. Uit zulk eene eenzijdige objectivatie of „veruiterlijking" der Natuur vloeien dan de gewelddadigste subsumptiën voort. Zoo zegt L. Büchner, een van de oppervlakkigste en daarom meest gelezen schrijvers der eenzijdig objectiveerende richting: „Het denken is eene functie of beweging der in de hersenen op bepaalde wijze geordende stoffen en stofverbindingen. — Het kan en moet als een bijzondere vorm der algemeene natuurbeweging worden beschouwd, een vorm die voor de substantie der centrale zenuwelementen even kenmerkend is, als de beweging der samentrekking dat is voor de spiersubstantie, of als de beweging des lichts voor den wereldaether. De gedachte of geestelijke werkzaamheid is slechts

een vorm of afzonderlijk verschijnsel der groote, algemeene en samenhangende natuurbeweging, die den eeuwigen kringloop der krachten onderhoudt, en die zich nu eens als mechanische, dan weder als elektrische, dan weder als geestelijke kracht enz. te kennen geeft"[1]). Voor wie of wat nu bij slot van rekening het denken „verschijnsel" is, en wááraan zich dan eigenlijk de denkbewegingen der stof „te kennen geven," — dat zijn weer van die vragen die niet „objectief" genoeg zijn; het denken is bewegingsverschijnsel, en daarmede uit. En toch moest het zelfs den pseudo-philosoof Büchner bij eenig nadenken duidelijk zijn geweest, dat tot constateering van alle mogelijke vorm (alias „stof"), verandering en beweging, een *on*veranderlijk en *on*beweeglijk iets noodig is, een iets hetwelk die vormen en bewegingen gadeslaat, en als zoodanig geen vorm of beweging zelf kan zijn; dat dus elk zintuiglijk of objectief verschijnsel een niet-zintuiglijken, niet-objectieven waarnemer onderstelt, een oog dat er is, al kan het nooit zich zelf, maar altijd slechts zijne objecten zien, een wezen dat zich zelf wel alleen in objectieve symbolen kan leeren kennen, maar daarom juist op zich zelf genomen het tegenovergestelde van objectief is. Het constateeren van stofbeweging ware, zonder het bestaan eener onlichamelijke en buiten alle beweging gelegen constante, even onmogelijk, als het voortstroomen van rivierwater te constateeren zoude zijn, zonder den onbeweeglijken oever en zijne vaste punten. Dit is eene waarheid, die, naar men zoude meenen, voor een iegelijk duidelijk moest wezen, en die dan ook reeds in de grijze oudheid door den „goddelijken" Plato (427—347 v. Chr.) op heldere en schoone wijze is betoogd. Het zij mij vergund, hier een paar ter zake dienende bladzijden mede te deelen uit *Theaitetos*, een van Plato's gewichtigste dialogen, welke over het wezen der kennis handelt. Na de lezing van het door mij medegedeelde fragment beantwoorde men dan voor zich zelven de vraag, wie principieel genomen de feiten der waarneming het best heeft opgevat: de antieke idealist of de moderne materialist, met zijne eenzijdige verzelfstandiging der vormverschijnselen.

---

1) *Kraft und Stoff*, bl. 321 en 325 in de vijftiende oplage (1883).

Sokrates. Vroeg iemand u, o Theaiteet, waarmee men wel wit en zwart ziet, of schelle en zware geluiden hoort, dan zoudt ge denk ik zeggen: met zijne oogen en ooren.

Theaitetos. Ja, dat zou ik zeker.

Sokrates. Een ietwat los gebruik van namen en woorden, zonder overmatige spitsvondigheid, is over het geheel genomen niet onvoegzaam; veeleer betaamt het tegenovergestelde slecht aan iemand van goeden huize. Bijwijlen echter is eenige bijzondere nauwgezetheid noodzakelijk, zooals in het onderhavig geval; ik moet hier aanmerking maken op uw antwoord als zijnde niet geheel juist. Bedenk eens welk antwoord nauwkeuriger is: dat het de oogen zijn waar*mede* we zien, of door *middel* waarvan we zien; dat het de ooren zijn waar*mede* we hooren of door *middel* waarvan we hooren.

Theaitetos. Ik zou zeggen, Sokrates, dat we door middel der zintuigen waarnemen, eer dan er mede.

Sokrates. Het zou ook vreemd zijn, mijn jongen, als de verschillende zintuigen in ons zaten als in houten paarden, in plaats dat zij alle samenkomen in een enkel afzonderlijk wezen of vermogen, hetzij men dat nu ziel noeme, dan wel er een anderen naam aan geve, een iets waar*mee* wij, door *middel* van de gewaarwordingen onzer zintuigen, het waarneembare opmerken.

Theaitetos. Ja, het laatste schijnt ook mij veel aannemelijker dan het eerste.

Sokrates. Maar waarom eisch ik nu op dit punt eene zoodanige nauwlettendheid van u? Als het met een en hetzelfde vermogen is, dat wij in ons zelven met behulp der oogen tot de waarneming geraken van wit en zwart, en weder andere eigenschappen opmerken met behulp der overige zintuigen, zult gij dan, wanneer gij ondervraagd wordt, dat alles wel tot *lichamelijke* verrichtingen kunnen herleiden? Maar misschien is het beter dat gij dit zelf zegt door beantwoording mijner vragen, dan dat ik die moeite voor u neem. Zeg me dan eens, de zaken met wier behulp ge warm en droog, licht en zoet opmerkt, brengt ge die tot het lichaam of tot iets anders?

Theaitetos. Natuurlijk tot het lichaam.

Sokrates. Zijt ge geneigd ook toe te geven, dat het onmogelijk is, hetgeen gij door middel van het eene vermogen

gewaar wordt, in denzelfden zin met het andere waar te nemen, zoodat ge, bij voorbeeld, hetgeen ge met het gehoor opvangt, niet waar kunt nemen met het gezicht en omgekeerd?

Theaitetos. Hoe zoude ik dat niet toegeven?

Sokrates. Wanneer gij u dus een denkbeeld vormt van beide tegelijk, dan zult ge dat wel niet doen door middel van een der twee zintuigen afzonderlijk, vindt ge wel?

Theaitetos. Neen, dat is duidelijk.

Sokrates. Wat nu geluid en kleur betreft, zou niet het denkbeeld, dat ge daarvan bezit, in de eerste plaats insluiten dat beide *bestaan*?

Theaitetos. Ik zou zeggen, dat spreekt van zelf.

Sokrates. En weet ge niet ook dat elk *onderscheiden* is van het ander, maar met zich zelf *identisch* is?

Theaitetos. Dat zoude ik zeggen.

Sokrates. En dat ze te zamen *twee* zijn, terwijl ieder afzonderlijk *een* is?

Theaitetos. Ja, dat spreekt.

Sokrates. Zijt ge niet ook in staat te overwegen of zij op elkaar *gelijken*, dan wel geheel *verschillend* zijn?

Theaitetos. Ik zou denken van wel.

Sokrates. Door middel van wat stelt gij u nu dat alles aangaande die twee voor? Want het is immers niet mogelijk, door gehoor of gezicht afzonderlijk in te zien, wat aan beide gemeen is. Het volgende is daar o. a. ook een bewijs van. Was het doenlijk, met betrekking tot beide zintuigen te onderzoeken of zij bijv. zout zijn ofte niet, zoo weet ge, dat gij in staat zoudt wezen, op te geven waarmede gij dat onderzoek deedt, en dit iets kan toch niet het gezicht of gehoor zelf weer wezen, maar moet iets anders zijn.

Theaitetos. Wat zal het anders zijn, dan het zintuig van den smaak door middel der tong?

Sokrates. Ge spreekt wel. Maar in welk zintuig woont nu het vermogen dat u aantoont, wat aan *alle* voorwerpen in het algemeen en aan genoemde twee in het bijzonder gemeen is? Waardoor stelt ge vast, dat iets *is* of *niet is*, of ook dat waarover we daareven spraken? Welke organen wilt ge nu aan dat alles toekennen, als middel waardoor het waargenomen wordt?

Theaitetos. Ge spreekt daar over hun *zijn* en *niet zijn*, over *gelijk* en *ongelijk*, *zelf* en *ander*, *eenheid* en verdere getallen. Blijkbaar hebt gij ook begrippen op het oog als *even* en *oneven*, en wat daar meer van afhangt. Nu vraagt ge, met welke lichamelijke organen wij dat alles in ons binnenste waarnemen?

Sokrates. Ge volgt mij uitstekend Theaiteet, dat is het wat ik bedoel.

Theaitetos. Maar bij Zeus, Sokrates, ik weet daar niets op te zeggen, uitgenomen dat er, naar mij voorkomt, in het geheel geen afzonderlijk orgaan voor dit alles bestaat. Mij schijnt het, dat de ziel zelve uit eigen vermogen wat alle voorwerpen gemeen hebben onderzoekt of gadeslaat.

Sokrates. Schoon zijt ge Theaiteet, en niet leelijk, zooals Theodoros beweerde, want hij die schoon spreekt, *is* schoon en goed. Maar behalve dat gij uwe schoonheid hebt bewezen, hebt gij er ook wel aan gedaan, dat ge me verlost hebt van eene lange woordenwisseling, als het u nl. toeschijnt, dat de ziel sommige zaken uit eigen vermogen, andere door de zintuigen des lichaams gadeslaat of opneemt. Want dit juist was mijne meening, en ik wilde maar dat ook gij tot dit inzicht zoudt geraken.

In de kennis van het menigvuldige wordt het waarnemend wezen zich de identiteit bewust van de functie waarin het de veelheid der ervaring samenvat. Alle verbinding en eenheid van kennis vooronderstelt eene eenheid van het bewustzijn, welke in aanleg aan alle gegevens der waarneming voorafgaat, en in betrekking waarop de voorstelling van voorwerpen, zoowel als de afgetrokkene gedachtenreeksen, eerst mogelijk worden. Kant noemt het besef dezer fundamenteele enkelvoudigheid van het aanschouwend en denkend wezen de *transcendentale apperceptie;* hij onderscheidt het als zuiver en onveranderlijk zelfbewustzijn van de empirische apperceptie, of het veranderlijk zelfbewustzijn in den stroom der door den inwendigen zin opgevatte zielstoestanden, aandoeningen en gewaarwordingen. De transcendentale apperceptie is eene volslagen non-objectieve, onzintuiglijke en zuiver synthetische daad; het empirische zelfbewustzijn berust op eene analyse, welke genoemde oorspronkelijke synthese (Ik = de eenheid aller voorstellingen) tot voor-

onderstelling heeft. Tot alle herkenning en voorstelling van voortduring is bij de wisseling van den inhoud der ervaring eene constantheid noodig van den *vorm* der bewustheid, een zelfbewustzijn dat bij alle veranderingen van concrete toestanden onveranderlijk hetzelfde blijft. Dat de door ons waargenomen wereld bij alle mogelijke intermittentie ons steeds als dezelfde voorkomt, en wij in de verschijnselen van het oogenblik de vroegere herkennen en terugvinden, heeft dus zijnen grond in de onveranderlijkheid en de identiteit van het bewustzijn als vorm, in de mogelijkheid der voorstelling van het Ik. In deze gedachte zijn alle verschijnselen, hoe verschillend en menigvuldig ook, als *mijne* voorstellingen saamgevat en vereenigd.

De zuiver afgetrokkene eenheid der zelfopvatting is voor het weten van hoogsten aanleg: het is het punt waarvan alle verstandsgebruik afhangt. Zelfs de objectieve eenheid van ruimte en tijd is alleen mogelijk, doordat de afzonderlijke aanschouwsels tot de non-objectieve eenheid in het waarnemend wezen in betrekking worden gesteld. En het geheugen, die grondslag en voorwaarde voor alle vergelijking en beoordeeling, ligt zoo onmiskenbaar buiten het wisselende der objectieve verschijnselen, wijst zoo duidelijk terug op eene constante, welke in al onze waarnemingen en gedachten als blijvende en identische grootheid functioneert, dat de eenzijdigheid in het objectief gezichtspunt van natuuropvatting bij ieder doordenkenden mensch van zelve behoort te spreken.

Toch weet van eene zoodanige, aan alle objectieve vormbeweging voorafgaande, eenheid in het waarnemend en denkend wezen de exclusieve objectivist — alias „exacte empirist" — zoo goed als niets. De stofbeweging is voor zulk een „exacten empiricus" het absolute antecedens van alle gewaarwording; de ziel is geheel en al resultante van objectieve bewegingsverhoudingen. Het stoffelijk lichaam, of liever de stofdeeltjes waaruit de lichamen zijn saamgesteld, ziedaar, van een uitsluitend objectiveerend standpunt, het wezen der Natuur. Volgens die opvatting is de menschelijke ziel, niet eene rij van subjectieve toestanden, evenwijdig loopende met de objectieve verschijnselen-reeks, en met deze laatste door eene zelfde bovenzinnelijke eenheid polair te zamen gehouden en voortgebracht,

maar eene voorbijgaande functie aan de als substantieel beschouwde vormen der objectieve natuurverschijnselen. En toch is het zoo onmiskenbaar, dat zielstoestanden tegenover de objectieve feiten even goed het bepalend antecedens kunnen zijn als omgekeerd. Is het waar, dat de graad en toestand van intelligentie in een gegeven organisme van den toestand des zenuwstelsels afhangt, zoodat eene als ideaal gedachte volmaakte natuurwetenschap de zielstoestanden aan de hersenfunctiën zoude moeten kunnen aflezen, — even onloochenbaar is het, dat in omgekeerde richting ook lichaamstoestanden en stoffelijke veranderingen door zielstoestanden of subjectieve feiten worden bepaald. Vroolijke indrukken, prettige gedachten, tevredenheid van gemoed oefenen den voordeeligsten invloed uit op het regelmatig verloop der organische functiën, en zijn naar men weet de beste geneesmiddelen voor den herstellenden mensch, terwijl kommer en zielesmart aan het lichaam knagen, en het zelfs tot de algeheele ontbinding des doods kunnen brengen. Eene aanhoudende inwendige zwaarmoedigheid, voortgesproten uit het een of ander groot verdriet, kan op alle verrichtingen des lichaams den verderfelijksten invloed uitoefenen. Plotselinge ontsteltenis zoowel als geweldige en onverwachte blijdschap hebben reeds menigmaal den onmiddellijken dood, of stilstand der levensverrichtingen teweeggebracht. Het vermogen van den geest, om enkel door een vast voornemen zijne ziekelijke aandoeningen meester te worden, is door Immanuel Kant in een welbekend geschriftjen [1]) voortreffelijk geschilderd. De heerschappij van den krachtigen, door eene grootsche gedachte opgewekten wil is een feit dat alle dagen voorkomt, en het is bekend, hoe bijv. het fanatisme der idee in staat is, zelfs martelaars te verwekken, die zonder een spier van hun gelaat te vertrekken, hunne hand laten verkolen boven een kolenbekken, of zich zonder geluid te geven laten folteren en pijnigen. En hebben niet de laatste jaren ons geleerd, dat in gevallen van hypnotisatie de wil van den eenen mensch zelfs de wonderlijkste verrichtingen

1) Imm. Kant, *Von der Macht des Gemüts, durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein* (1798). Afzonderlijk verkrijgbaar in de Universalbibliothek van Reclam.

kan voorschrijven in het geheel lijdelijk geworden lichaam van den ander?

De wederzijdsche afhankelijkheid der objectieve en subjectieve toestanden in een gegeven organisme moet voor den dieper doordenkenden mensch tot de gevolgtrekking leiden, dat aan geen van de twee absolute prioriteit, d. i. substantialiteit toekomt. Gewaarwordingsreeksen en gedachten noch bewegingsverschijnselen en lichamen kunnen *de* substantie zijn, eene waarheid die voorzeker nog geen antwoord geeft op de vraag, of wij niet wellicht in een van de beide reeksen toch nader bij de kern der Natuur staan dan in de andere. Reeds de uiterst primitieve overweging, dat wij in onze objectieve waarneming de dingen alleen van buiten zien, moest in dezen tot nadenken stemmen, een nadenken dat eene beslist idealistische richting neemt, wanneer wij geleerd hebben dat de lichamen zelve niet dan voorstellingen of geobjectiveerde aandoeningen zijn in onzen geest. Op dit standpunt van ontwikkeling beseffen wij eerst recht de eenzijdigheid ook van de objectivistische bestrijding eener *teleologische* opvatting der Natuur, waarbij men uit de objectief phaenomenale wereld geene Voorzienigheid zegt te kunnen afleiden. Voorzeker is uit de lichamelijke verschijnselen eene constructieve doelmatigheid, eene bovenzinnelijke doelbeooging, niet rechtstreeks te induceeren. Dat doen wij bij overdracht uit ons eigen *binnenste*, uit onzen bewusten *wil*, waar verwerkelijkingen van vooraf vast staande conceptiën als feiten gegeven zijn. Doeleinden zijn *inwendige* oorzaken; de materie echter, of objectieve Natuur, vertoont zich voor ons in de ruimte, en is, evenals dit aanschouwingsschema zelf, voor onze waarneming van geheel *uitwendigen* aard. Alles in de ruimte vertoont zich buiten en nevens elkander, en bevindt zich als zoodanig in enkel uitwendige relatie, zoodat op geenerlei wijze aan de materie rechtstreeks te constateeren valt, dat zij door inwendige oorzaken wordt beheerscht. Dit geldt voor alle objectsverschijnselen of lichamen, dus ook voor de organische, die echter, wijl zij zich zelve voortbrengen, vormen en voortplanten, zich zelve m. a. w. ontwikkelen, ons indirect nopen tot constateering van eene niet meer objectieve kern der Natuur ook afgezien van onze eigene persoonlijkheid, zoodat de finalist ze opvat als openbarings-

vormen van een Wezen, dat met een van binnen komend ontvouwingsvermogen, eene constructieve intuïtie, behept is.

En wat is er wel beschouwd voor positiefs tegen eene zoodanige „niet-objectieve" onderstelling aan te voeren? Het feit, dat de verwerkelijking van de constructieve ideeën des Wereldwezens tot een voor de phaenomenale wezens dikwijls hoogst smartelijk *conflict* wordt? Dit zoude alleen bewijzen, dat het doel van het natuurproces niet te zoeken is in het individueel gevoel van welbehagen der voorbijgaande individuen, eene gevolgtrekking die op het nauwst samenhangt met den eisch der absolute zedelijkheid, welke immers volkomen zelfverloochening vooronderstelt en toewijding aan het Geheel. Of zullen wij tegenover de finaliteitshypothese den wiskundig-werktuiglijken *samenhang* der objectsverschijnselen als eene instantie beschouwen van negatieven aard? Mij dunkt, wanneer iemand wilde beweren, dat aangezien in het loopend uurwerk of in de werkende stoomsnijmolen iedere afzonderlijke beweging bij het eenmaal gegeven mechanisme met causale noodzakelijkheid uit de onmiddellijk voorafgaande volgt, deze toestellen dus zonder constructieve doelbeooging zijn ontstaan, — men zoude hem wegens die zonderlinge logica ietwat bedenkelijk aanzien. Praecies op denzelfden trap van logische correctheid echter staat ook de volgende redeneering: „Vermits in de wereld, in het planetenstelsel, in de zenuwen en spieren eens menschen, iedere volgende toestand uit den onmiddellijk voorafgaanden met onverbreekbare noodzakelijkheid resulteert, zoo — is de voorhanden Natuur niet uit doelbeooging ontstaan." De ongerijmdheid dezer sluitrede ligt zoo voor de hand, dat men zich moet verwonderen, hoe zij ooit is kunnen worden gedebiteerd. En toch is het zoo. *Exempla sunt odiosa — sed crebra!* [1])

Wat den metaphysicus finalist doet zijn, is in de eerste plaats het doelbeoogend karakter der bewuste organismen in het bijzonder, en het wezen van alle leven in het algemeen. „Dat het organisme zijn algemeenen vorm bewaart, terwijl binnen de grenzen van dezen bestendigen vorm de stof voort-

1) Vgl. hier O. Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit*, blz. 389 in de 2e oplage (1880).

durend wisselt en verandert: dat het, in weerwil van alle stofwisseling met de buitenwereld, zich zelf gelijk blijft, zich zelf in stand houdt en een proces van het algemeene, het geslachtsproces in zich sluit: dat het niet alleen zijne voorhanden organen bezigt gelijk de deelen eener machine, maar deze organen zelf eerst vormt: dat het in dezen zin aan zich zelf voorafgaat, voor zich zelf oorzaak is en gevolg, eene causa sui m. a. w., en dit niet alleen in zijn ontstaan en zijne wording, maar ook in zijn *be*staan, in iedere willekeurige en onwillekeurige uit- en inwendige beweging; dat de voortbrengselen zijns levens tevens deszelfs factoren zijn: dat de middelen tot doeleinden en de doeleinden tot middelen worden: dat ieder deel alleen door het geheel in stand blijft en gevolgelijk ook ieder deel wederom door ieder ander: — dit alles heeft niet alleen hoegenaamd niets overeenkomstigs in de anorganische natuur, maar is er in ieder opzicht het lijnrechte tegendeel van. Dit alles te willen verklaren uit de zoogenoemde *levenskracht*, is voorzeker slechts een spel met woorden. Want wat kan duidelijker zijn, dan dat de verklaring des levens door eene kracht, waarvan men verder niets weet, dan dat zij leven voortbrengt, eenvoudig beteekent dat men het leven *niet* verklaart? Maar bijna koddig is het te zien, hoe zij die met de vlammende toorts der mechanische, physische en chemische wetten de duisternis van een donker woord voor zich uitdrijven, geheel zonder erg de woorden „chemische kracht" en „chemische verwantschap" gebruiken, alsof die een zier beter waren dan het woord levenskracht" [1]).

De natuurwetenschap als zoodanig kan zich met geene finaliteit of doelbeooging bemoeien: haar terrein is de spheer der objectieve verschijnselen, met haren mathematisch-mechanischen samenhang van oorzaak en gevolg. Door streng vast te houden aan deze hare eenzijdig-objectieve taak verwerft zij praktisch te waardeeren uitkomsten, maar heeft daarmede tegelijk afstand gedaan van al wat in den eigenlijken zin verklaren en begrijpen heeten mag. „Lorsque je dis que la sensibilité réside dans le nerf, l'irritabilité dans le muscle, la coordination des

---

1) Karl Snell, *Die Streitfrage des Materialismus. Ein vermittlendes Wort.* Jena 1858.

mouvements de locomotion dans le cervelet, j'énonce autant de faits certains et prouvés par l'expérience; mais la sensibilité n'est dans le nerf qu'autant que le nerf *vit*, l'irritabilité n'est dans le muscle qu'autant que le muscle *vit*, et ainsi le reste. La sensibilité, l'irritabilité ne sont donc que parceque la *vie* est. Chacune implique quelque chose de *plus* qu'elle même: chacune implique la *vie*. La vie fait le *fond*; les proprietés ne sont que les *modes*." Zoo de beroemde Fransche geleerde Flourens [1]), die hiermede op het duidelijkst het eenzijdige en ontoereikende eener uitsluitend objectiveerende natuuropvatting heeft uitgesproken. In eenvoudig Hollandsch beteekent nl. de hier aangehaalde uitspraak, dat de objectiveerende wetenschap des levens, de biologie of levensleer, niet weet wat leven is.

Geen eenzijdiger leer dan die, waarbij men met de geheele Natuur meent te doen te hebben in de onderlinge aanrakingen eener menigte uitwendigheden! Maakt men de wereld daardoor niet tot een hoop ledige hulzen, van buiten bekeken hulzen, zonder eenige pit of kern? En toch is het zoo duidelijk, dat reeds ons eigen bewustzijn geen anarchisch conglomeraat is van warrelende stofjes, maar een streng gecentraliseerd systeem, met eenheid van vorm, bij veelheid van inhoud. Ik, als denkende eenheid, zie en voel en hoor dit en dat en dat. Die eenheid nu, zij ze substantieel (onsterfelijkheid der persoonlijke ziel) of functioneel (pantheïsme), is nooit denkbaar op het standpunt eener physisch-exclusieve objectivatie; uit eene zuiver uitwendige nevenschikking van stofjes resulteert nimmer eene inwendige en denkende eenheid. Er moet aan ons menschelijk bestaan zoo iets ten grondslag liggen als eene onlichamelijke en constructieve henade, die in staat is den geheelen inhoud harer bewustheid als samenhangend complex tot zich zelve in betrekking te stellen, onverschillig of die eenheid van blijvenden aard zij, dan wel slechts relatief constant is als functie van den absoluten Geest. In allen gevalle staan wij tot de kern van het Wereldwezen in nauwere betrekking door onze zielstoestanden, dan de blinde wereld der door ons zelven onbewust of intuïtief naar buiten geprojecteerde voorwerpen, het verschijnsel waarin de materi-

1) *De la Vie et de l'Intelligence* (1858), 2e partie, p. 156.

alist het wezen zelf der dingen legt. Ons Ik is uit de ruimtelijke functiën der theoretische physica niet te verklaren; hij die deze waarheid bestrijdt, mag ook betwisten dat $2 \times 2 = 4$ is. Moet nl. alle wiskundige zekerheid en kennis uit objectieve stofbeweging ontstaan, dan *is* er geene dergelijke zekerheid; is mijne subjectieve en onlichamelijke zelfgewisheid een herschenschim, dan kunnen ook alle door het Ik gesponnen synthesen slechts een droom zijn zonder droomer. Alle eenheid moet van binnen komen; de objectieve wereld op zich zelve spreekt van verband noch samenhang. Wel verre ook, dat de lichamen het wezenlijke zouden zijn tegenover het afmetinglooze denken, is het laatste het hoogere en meer wezenlijke; de zintuiglijke waarneming is ons slechts gegeven tot instandhouding van ons zelven; eerst indirect en in tweeden aanleg kan zij de grondslag worden van een weten, dat met zijn *boven*zinnelijk proces van ontleding en verbinding zich boven den beganen grond der lichamelijke verschijnselen verheft, weliswaar zonder dat het dien ooit geheel uit het oog kan verliezen. De lichamelijke verschijnselen vormen slechts den dampkring waarin de adelaar van het denkend Ik tegelijk het middel en de beperking vindt van zijne vlucht; of liever, de objectieve waarneming is slechts eene soort van kruk, waarop het discursieve denken des menschen verplicht is voort te strompelen, waar het zich zoo gaarne met adelaarsvlucht in de spheren van den reinen aether des geestes *zoude* verheffen. Zoolang men van zijne zintuigen niets anders verwacht dan praktisch betrouwbaar onderricht betreffende het dienstige of schadelijke in de verhoudingen der universeele werkelijkheid tot ons persoonlijk bestaan, hebben wij geen grond ons symbolensysteem van lichamelijke voorwerpen te wantrouwen: hier bedriegt ons niet de gewaarwording, maar op zijn hoogst het voorbarige oordeel van onzen wil. Wij hebben de zintuigen te beschouwen als betrouwbare raadslieden aangaande de *praktijk* des levens, terwijl zij onwillekeurige valsche getuigen ten opzichte der reine en eeuwige waarheid zijn. Onwetenschappelijk in de hoogste mate is de verzelfstandiging der zintuiglijke waarneemsels tot de Natuur kortweg; geene objectsaanschouwing kan ons in hare eenzijdige uitwendigheid met het eigenlijke wezen der Natuur in kennis brengen. „On est obligé de

confesser," zegt Leibniz, de geniale polyhistor, „que la perception et ce qui en dépend est inexplicable par des raisons mécaniques, c'est-à-dire par les figures et par les mouvements. Et feignant qu'il y ait une machine dont la structure fasse penser, sentir, avoir perception, on pourra la concevoir aggrandie en conservant les mêmes proportions, en sorte qu'on y puisse entrer comme dans un moulin. Et cela posé on ne trouvera en la visitant que des pièces qui poussent les unes les autres, et jamais de quoi expliquer une perception" (Monadologie § 17).

Onder alle afdwalingen", zoo spreekt Hermann Lotze (1817—81), „is mij altoos deze als de wonderlijkste voorgekomen, dat de mensch zoo ver heeft kunnen gaan, zijn eigen bestaan te gaan betwijfelen, het eenige toch dat hij rechtstreeks kent, om het zich te laten teruggeven als voortbrengsel eener uitwendige Natuur, die wij slechts kennen uit de tweede hand, en wel alleen door het bemiddelende weten van denzelfden geest, dien men loochende." De neiging om het bewustzijn te plaatsen in, en af te leiden uit, de toestanden en bewegingswijzen der stof, is niets dan eene ongerijmde halveering onzer eigene bestaanswijze, en sluit zelfs eene soort van zelfloochening in. De subjectieve pool der bewustzijnsspheer, de gedachten, gewaarwordingen en begeerten, in de objectieve pool der lichaamsverschijnselen te willen terugvinden, is eene „objectieve" eenzijdigheid, welke alleen de grofste drogredenen tot schijngrond hebben kan. De Natuur laat zich niet, onder abstractie van het „ik", tot een lichamelijk ding herleiden, evenmin als men er ooit in slaagt, door deeling van een magneet alleen de eene der beide polen over te houden. Evenals bij halveering van den zeilsteen de twee polen aan elk der helften worden teruggevonden, zoo ook is, bij alle halveering onzer bestaanwijze, bij alle uitsluitende objectivatie van het natuurproces, het denken van zelf op nieuw ondersteld, daar elk voorwerp van kennis toch noodwendig de inhoud van een denkend bewustzijn moet wezen. Eene wat de empirist noemt streng objectieve natuurbeschouwing is eene hersenschim, het is zelfs eene *contradictio in adjecto*: bij al onze empirische onderzoekingen, bij al onze objectiveerende (= materialistische) theorieën is *ipso facto* het menschelijk bewustzijn ingesloten,

met zijn specifiek apparaat van waarnemingsvormen, stambegrippen en denkwetten.

Met het besef van de eenzijdigheid eener uitsluitend objectiveerende natuurbeschouwing kan zeer goed een zeker vertrouwen en zelfs rechtmatige trots op de juistheid der objectief-wetenschappelijke *berekeningen* hand in hand gaan. Ik zwijg hier over het klassieke voorbeeld der zoo vaak aangehaalde ontdekking van Neptunus; eenige jaren geleden is bijv. door den Engelschman Maxwell de snelheid, de gemiddelde baan, het getal botsingen in de seconde, de middellijn en het absolute gewicht vastgesteld voor de molekels der gassen; daaruit heeft dan die geleerde gevolgtrekkingen afgeleid betreffende het vermogen van verschillende lichamen om de warmte te geleiden, gevolgtrekkingen welke op glansrijke wijze door proeven bevestigd zijn. Dat geeft te denken. Het streven der mathematische physici, om de geheele objectief-phaenomenale Natuur in een net van wiskundige formules te zamen te vatten, hoedanige veroorloven alle komende verschijnselen allengs vooruit te bepalen, dit streven moet in zijne betrekkelijke waarde worden erkend. Intusschen, de waargenomen wereld blijft voor een iegelijk onzer wat zij is: een kleurig en klinkend, een gevoeld en gedacht phaenomeen, en geen theoretisch physicus wane in zijne imaginaire molekels en atomen iets anders te bezitten dan rekenpenningen voor eene zelve even imaginaire zaak: de natuurverschijnselen; ontologische waarheden stelt men door physische berekeningen niet vast. De onderlinge conformiteit echter der menschelijke bewustzijnsspheren, welke voor eene meer dan solipsistische behandeling van physische vraagstukken als bovengenoemde een onontbeerlijk vereischte is, leidt den metaphysicus tot de gevolgtrekking, dat indien de menschelijke gedachtenreeksen zoo onmiskenbaar het karakter dragen van onderling tot op zekere hoogte gelijk gaande uurwerken, eene zoodanige *harmonie préétablie* op een gemeenschappelijken intelligenten en onlichamelijken bestaansgrond wijst. Ook de natuurwetenschap impliceert op hare wijze de vooronderstelling van een absoluten Geest, en het is niets dan krasse eenzijdigheid, die den kortzichtigen Büchner Naquet doet nazeggen: „Zoo dikwijls de wetenschap eene schrede voorwaarts doet, wijkt God eene schrede terug (*Kr. u St.* 402)."

Gods bestaan is in alle menschelijke, meer dan solipsistische kennis, onvermijdelijk verondersteld, zonder dat het Absolute ooit een voorwerp van wat wij noemen rechtstreeksche (= zintuiglijke) kennis worden kan.

De slotsom dezer beschouwingen is de stelling van de eenzijdigheid der objectiveerende of zoogenaamd exact-empirische natuuropvatting. Uit objectieve bewegingswijzen — van hersendeeltjes bijv. — is geen geestesleven af te leiden; de geest is veeleer zelf het receptaculum der vormverschijnselen. Alle constateering van samenhang in lichamelijke phaenomena laat het denken en het gevoel en het willen als zoodanig nog geheel onaangeroerd. Laat bijv., om met Prof. Tyndall te spreken, het bewustzijn van liefde in verband staan met eene rechts draaiende spiraalbeweging der hersenmolekels, en het gevoel van haat met eene links draaiende beweging. Wij zouden, werd dit vastgesteld, de praktisch allicht te waardeeren kennis bezitten, dat wannéér wij liefhebben, deze gewaarwording aan een zoo en zoodanig bewegingverschijnsel als aan een wijzer konde worden afgelezen, en wanneer wij haten, aan een overeenkomstigen maar tegenovergestelden index. Wat echter de vraag aanbelangt naar den *grond* en het *waarom* van ons gevoel zelf, zoo waren wij daarmede geene schrede gevorderd. Daarom zeide ook Virchow reeds jaren geleden: „Men dient eindelijk eens op te houden met de natuurwetenschappelijke pruderie, in de levensverschijnselen volstrekt eene zuiver mechanische resultante te willen zien van de in de samenstellende lichaamsdeelen wonende moleculaire krachten." Het begrip eener denkende stof is niets dan eene eenzijdigheid, eene waarheid die trouwens ook in omgekeerde richting geldt. Ik bedoel thans het menschelijk bewustzijn, de zoogenaamde ziel. Ook het bewustzijn zelf is niet van blijvenden aard, maar veeleer een slechts voorbijgaande toestand; het empirisch ik mag evenmin als eigenlijke drager of substantieele producent der lichaamsverschijnselen gedacht worden, overmits ons ware wezen geheel *buiten* de verlichte spheer van het bewustzijn ligt. Het bewustzijn, dat wij kennen, laat zich slechts denken als het voorbijgaand gevolg van kosmische actie en reactie; onze bewuste „ziel" zoo min als het onbewuste voorwerp mogen wij beschouwen als iets substantieels, als iets anders dan eene

voorbijgaande bestaanswijze, den benauwden droom eener op zich zelve en voor zich zelve onbekend blijvende grootheid. Als hemelsbreed verschillende en toch in wederzijdsche afhankelijkheid staande, moeten ziel en lichaam de openbaringswijzen zijn van iets anders, dat met zijne intuïtien en onbewuste wilsuitingen nog geen van beiden is. Niet ziel en niet lichaam, maar een voor aardsche kennis alleen in symbolen te bereiken *tertium quid* is het te onderstellen subject onzer bewuste voorstellingen, gewaarwordingen en wilsuitingen.

Batavia, Juli 1888. G. J. P. J. BOLLAND.

BOEKBEOORDEELING.

Marcion en de Marcionieten, door Dr. H. U. Meyboom. Leiden, P. Engels en Zoon, 1888.

Sedert prof. Loman in het Theol. Tijdschrift van 1882 en 1883 zijne bekende hypothese ter sprake bracht, is het op nieuw gebleken van hoe groot belang voor de kennis van den oorsprong en van de eerste ontwikkeling van het Christendom de groote ketter Marcion is. Eerst als over Marcion en het Marcionietisme het noodige licht zal zijn opgegaan, zullen de nevelen opklaren, waarin tot nogtoe schier alles, wat op de groote godsdienstige beweging in de eerste eeuwen van onze jaartelling betrekking heeft, is gehuld. Dan zal het blijken, of er langs den weg, dien het wetenschappelijk onderzoek tot op den jongsten tijd gevolgd heeft, betrouwbare resultaten zijn verkregen, dan wel of veel, zoo niet alles, *à refaire* is.

Allen, die hiervan overtuigd zijn, zullen met belangstelling de verschijning hebben begroet van het werk, waarvan de titel hierboven staat afgeschreven. Met gespannen verwachting zullen zij het ter hand hebben genomen. Zullen zij het ook na volbrachte lezing dankbaar en voldaan hebben neergelegd? Laat ons, wat ons betreft, een antwoord op die vraag trachten te geven op grond van een overzicht van den inhoud van Meyboom's studie, en van de opmerkingen, waartoe zij ons aanleiding gaf.

In de inleiding, die aan zijn werk voorafgaat, begint de auteur met eene uiteenzetting der bronnen, waaruit hij heeft

geput. Achtereenvolgens bespreekt hij de rechtstreeks tegen Marcion en de Marcionieten gerichte strijdschriften, de algemeene kettergeschiedenissen en de citaten uit schrijvers, die terloops van Marcion's ketterij hebben melding gemaakt. Tertullianus, Epiphanius, Pseudo-Tertullianus, Prudentius, Pseudo-Origenes en Esnig de Armenier passeeren de revue. Hunne monographiëen en hare waarde worden in het kort besproken, terwijl voor uitvoeriger kritiek dier bronnen bij herhaling verwezen wordt naar de bekende, meest Duitsche werken, over dit onderwerp. Na deze oud-christelijke auteurs, wier werken ons nog geheel of ten deele zijn bewaard gebleven, komen de verloren geraakte monographiëen tegen Marcion en de Marcionieten, waarvan bij Eusebius of anderen de sporen te vinden zijn, ter sprake en eene breede reeks van namen en titels kan den lezers van Meyboom's studie een denkbeeld geven, zoowel van het gewicht en de beteekenis van Marcion's ketterij in de oogen der Katholieke Kerk, als van de nauwkeurigheid en volledigheid, waarmee de auteur zijn onderwerp behandelt. — Op de rechtstreeksche polemiek volgen de algemeen haeresiologische werken. Nadat de schrijver herinnerd heeft aan de scherpzinnige, maar tot nog toe vruchtelooze pogingen om uit jongere auteurs het verloren geraakte Syntagma van Justinus te reconstrueeren, staat hij stil bij Irenaeus, Hippolytus, het op naam van Tertulliaan geplaatste geschrift: Libellus adversus omnes haereses, Philastrius van Brescia en Theodoretus van Cyprus. „Andermaal dus", zegt de schrijver, „eene eerbiedwaardige reeks, die alweder grooter zou zijn, indien niet sommige schatten waren verloren gegaan." Zij zijn evenwel niet spoorloos verloren, en Meyboom wijst zijn lezers dan ook uit Theodoretus, Eusebius, Tertulliaan en Hieronymus aan, wie, naar men meende, insgelijks tegen de ketters in het algemeen of Marcion in het bijzonder zich ten strijde hadden aangegord. — Eindelijk volgt nog de aanwijzing van de citaten, die hier en daar verstrooid bij andere schrijvers te vinden zijn, zooals bij Hegesippus, in het fragmentum Muratorii, bij Clemens Alexandrinus, Origenes enz. enz.

Wat een rijk materiaal, zou men zeggen, waarvan de auteur de controle en het gebruik gemakkelijk gemaakt heeft, door zeer nauwkeurige verwijzingen aan den voet der pagina's. Bij

zooveel bescheiden behoeft men aan het verkrijgen eener juiste kennis van Marcion en zijne volgelingen niet te wanhopen. Meyboom denkt er evenwel zelf anders over. „Toch zou men te veel verwachten," waarschuwt hij, „indien men meende, dat met behulp van al deze bronnen een eenigszins betrouwbaar beeld van den ketter en diens werkzaamheid kan ontworpen worden." En wij kunnen het van te voren wel reeds erkennen, met het oog op het beeld, dat de auteur in zijn werk heeft geschetst, mag die waarschuwing niet overbodig heeten. Want inderdaad, daarvan sluiten, om zijne eigene woorden te gebruiken, de omtrekken nog gebrekkig aaneen en de kleuren zijn weinig helder. Baart dit teleurstelling, vooralsnog blijft het eene opene quaestie, of dit aan de bronnen, of aan het gebruik, dat de auteur daarvan maakte, is te wijten. —

Na deze inleiding, van welker belangrijkheid het bovenstaand tamelijk uitvoerig verslag bedoelt getuigenis afteleggen, vangt de schrijver zijn werk aan met een eerste hoofdstuk, dat den veelbelovenden titel draagt: *Het leven van Marcion.* In het voorbijgaan zij opgemerkt, dat alle hoofdstukken in dit boek veelbelovende titels dragen. Met het oog op de verkregen resultaten, zou men willen vragen, of het beloven en houden alleen gepast is voor jongen en ouden, zooals het spreekwoord zegt. Hoe dit zij, de biographie van Marcion valt tamelijk mager uit. Trouwens Meyboom zelf is de eerste om dit te erkennen. Geen beeld van Marcion, zelfs niet de omtrekken van een beeld kunnen wij aan de bronnen ontleenen, naar hij, en terecht, beweert. „Enkele lijntjes, beter misschien eenige stippen, ziedaar al wat ons rest." Dit weinige laat zich aldus resumeeren. Marcion is, naar aller getuigenis, uit Pontus afkomstig. Wellicht is Sinope zijne geboorteplaats, waar zijn vader bisschop zou zijn geweest en hij zelf monnik. Hij zou zich echter schuldig hebben gemaakt aan onkuischheid en daarom door zijn vader, „den gestrengen kerkvorst", zooals Meyboom hem wel wat al te romantisch noemt, in den ban zijn gedaan. Dit had tengevolge, dat hij zijne geboortestad ontvluchtte en zich naar Rome begaf. Daar zou hij aanvankelijk pogingen hebben aangewend om in de gemeente weder opgenomen te worden, maar te vergeefs; eerst daarna zou hij vervallen zijn tot ketterij. Ofschoon oudere en jongere getuigen tamelijk eenstemmig

zijn in dit bericht, weigert Meyboom er iets anders van aan te nemen, dan dat Marcion te Rome gekomen is en zijne kettersche werkzaamheid daar ter stede zoo al niet aangevangen, dan toch met kracht voortgezet heeft. Hij beroept zich hiervoor op Tertullianus, die van onkuischheid van Marcion niets toont te weten, maar zijne ketterij en verbanning uit Sinope verklaart uit zijne „inquieta semper curiositas.” Daarenboven wijst de auteur er zeer terecht op, hoe gemakkelijk ketterij onder het beeld van overspel kon worden voorgesteld en op grond daarvan de ketter van ontucht kon worden beschuldigd. Misschien hebben wij het bericht, dat Marcion monnik was, wel te danken aan het streven om zijn overspel in het ongunstigst mogelijk daglicht te doen voorkomen. In elk geval Tertullianus, die Marcion niet als overspelige kent, kent hem ook niet als monnik. Hij noemt hem „nauclerus”, terwijl hij ook elders en wel in een citaat van Rhodon bij Eusebius heet: ὁ ναύτης Μαρκίων. Noemt daarentegen de „Dialogus de recta fide” Marcion ’επίσκοπος, dan geeft dit Meyboom aanleiding om te vragen, of wij misschien dien schipper overdrachtelijk moeten opvatten als den waren stuurman van het schip der kerk? Het kan zijn, hoewel het m. i. ook niet onmogelijk is, dat Marcion zoowel ναύτης als ’επίσκοπος is geweest, het een na het ander, of zelfs het een met het ander, wat bij de Marcionieten, wier gemeente volgens Tertulliaan [1]) „zonder waardigheid zonder gezag, zonder tucht” was, niet ondenkbaar is. — Van hetgeen Marcion te Rome wedervoer, of er door hem is verricht weten wij niets. Tertullianus verzekert, dat hij er gestorven is als berouwhebbend zondaar, nog voordat hij de gelegenheid had gehad om de voorwaarde voor zijne wederopname in de gemeente (nml. „si ceteros quos perditioni erudisset ecclesiae restitueret”) te vervullen. Ziedaar alle bijzonderheden, die van Marcion’s leven bekend zijn. Wel weinig dus. En wisten wij nu van dit weinige nog maar den juisten tijd. maar voor een chronologie van Marcion verstrekken de bronnen ons allerminst juiste en duidelijke gegevens. De grondslag voor eene berekening van den tijd van Marcion’s optreden levert eene verklaring van Justinus in zijne eerste Apologie cap. 26 en 58, waar

---

1) Marcion en de Marcionieten pag. 221.

van Marcion verzekerd wordt dat hij καὶ νῦν ἔτι διδάσκων is, en dat hij zijne dwaalleer verbreidde κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων. Aangenomen, dat Justinus zijne Apologie schreef in het jaar 157, dan zou men om te weten, wanneer Marcion opgetreden is, moeten kunnen nagaan, hoeveel tijd er noodig geweest is om het „geheele menschdom" van Marcionietisme te doordringen. Nadere en juistere tijdsbepaling blijft dus onmisbaar, en juist op dat stuk zijn de kerkvaders zoo weinig te vertrouwen. Verschillende schrijvers geven verschillende data, zij spreken elkander en soms zich zelven tegen, en ondanks alle geleerdheid, door Volkmar, Hilgenfeld en Lipsius ten beste gegeven, blijft, volgens Meyboom, de zaak een onopgelost raadsel, en de auteur wenscht, dat men zich op dit punt beperke tot de verklaring, dat het Marcionietisme onder Hadrianus en Antoninus Pius in opkomst was. Wat Marcion zelf aangaat, wil hij met Tertulliaan hem een „Antoninianus haereticus" blijven noemen, en met Irenaeus van hem zeggen, dat hij „invaluit sub Aniceto" d. i. zijn bloeitijd had tusschen de jaren ± 154—165. Hoe lang hij nog vóór Anicetus geleefd en gewerkt kan hebben, laat hij onbeslist. „Het heeft niet ontbroken", zegt Meyboom, „aan de neiging om Marcion hooger te doen opklim„men" [1]), en later verklaart hij: „wij willen dit streven niet „onvoorwaardelijk veroordeelen" [2]). Ik zou willen vragen, bestaat daartoe ook wel reden? De opkomst van het Marcionietisme wil de auteur geplaatst zien onder Hadrianus en Antoninus Pius, d. i. dus tusschen de jaren 117—138 (Hadrianus) en 138—161 (Antoninus Pius). Marcion zelf wil hij met Tertulliaan noemen een „Antoninianus haereticus"; zijn bloeitijd laat hij met Irenaeus vallen „sub Aniceto" d. i. tusschen de jaren ± 154—165. Sluit dit wel? Mij dunkt van niet. Wanneer de bloeitijd van Marcion sub Aniceto valt, kan de richting, door hem in het leven geroepen, niet haar tijd van opkomst onder Hadrianus gehad hebben, en omgekeerd kan die richting niet onder Hadrianus zijn te voorschijn getreden, als Marcion's werkzaamheid vooral tijdens de regeering van Antoninus Pius te plaatsen is. In het eerste geval zou het Marcionitisme vrij wat jonger dienen te zijn dan de auteur aanneemt, in het laatste geval Mar-

1) t. a. p. pag. 45. 2) t. a. p. pag. 46.

cion vrij wat ouder, ook al wil men aannemen, dat de bloeitijd van Marcion en de opkomst van het Marcionietisme ten deele samenvallen. En zou men ook inderdaad niet moeten aannemen, dat Marcion reeds lang voor Anicetus met zijne kettersche prediking voor den dag kwam, als men het getuigenis van Justinus laat gelden voor hetgeen het is? Toen Justinus zijne eerste Apologie schreef, was Marcion's dwaalleer reeds κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων verspreid. Laat het waar zijn, dat dit gezegd is „bij manier van spreken", toch zal men uit die uitdrukking zeker niet meer halen, dan er in ligt, wanneer men aanneemt, dat Justinus heeft willen zeggen, dat, ten dage toen hij schreef (157), Marcion reeds wijd en zijd aanhangers telde, zijne richting dus den tijd van opkomst reeds achter den rug had en den bloeitijd had bereikt. Nu is het wel niet te bepalen, hoe veel tijd eene nieuwe richting noodig heeft om tot vollen bloei te geraken, maar in aanmerking genomen, dat daarvoor zelfs nu een lang verloop van tijd gevorderd wordt, is het m. i. niet gewaagd te onderstellen, dat toen Justinus zijne Apologie schreef, het Marcionietisme betrekkelijk reeds een lang verleden achter den rug had. Ligt dit daarenboven ook niet opgesloten in Justinus verklaring omtrent Marcion: καὶ νῦν ἔτι διδάσκων? „Zelfs nu nog leert Marcion", zegt Justinus. Doen wij zijne bedoeling geweld aan, wanneer wij zijne gedachte aldus aanvullen, „nadat hij reeds zoolang als leeraar werkzaam is geweest"? Maar dan moet Marcion ten tijde van Justinus een oud man zijn geweest, en is het zeker niet zoo bedenkelijk, als het aan Volkmar toeschijnt, eene meer dan 20jarige werkzaamheid van Marcion vóór Anicetus aantenemen. Vindt dit ook geen steun in hetgeen Clemens Alexandrinus zegt Strom. VII: 17? Zeker die plaats is verre van duidelijk, maar dit staat er dan toch duidelijk genoeg, dat Marcion κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς (Basilides en Valentinus) ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο. Nu leefde Basilides ten tijde van Hadrianus, terwijl Valentinus in het begin der regeering van Antoninus naar Rome kwam. Als zij dan nu de νεώτεροι zijn en Marcion de πρεσβύτης, komt dit dan niet overeen met het καὶ νῦν ἔτι διδάσκων van Justinus? En als dan nu Marcion ± 140, den tijd van Valentinus' komst te Rome, een πρεσβύτης was, zou dan ook de mededeeling van Epiphanius soms meer vertrouwbaar

zijn, dan zij aan Meyboom toeschijnt, als hij zegt dat de kerkbestuurders, die te Rome de opname van Marcion in de gemeente weigerden, waren ἀπὸ τῶν μαθητῶν τῶν ἀποστόλων ὁρμώμενοι? Neemt men aan, dat Marcion is een „Antoninianus haereticus", dan moet men natuurlijk de mededeeling van Epiphanius voor onjuist verklaren, en dat doet Meyboom dan ook, maar hoe meer men het optreden van Marcion naar het eerste vierendeel der tweede eeuw meent te mogen plaatsen, des te minder noodzakelijk wordt het aan Epiphanius geloofwaardigheid te ontzeggen en in zijne mededeeling de uitdrukking te zien van de overtuiging, dat er in de Katholieke, d. i. Apostolische Kerk geene plaats was voor Marcion en zijne leeringen.

De vraag naar den tijd van Marcion's optreden is alles behalve eene vraag van ondergeschikt belang. Van de wijze waarop zij moet beantwoord worden hangt mede de voorstelling af, die wij ons hebben te vormen van het oudste Christendom. Ik vind het daarom jammer, dat Meyboom in dit opzicht weinig meer gedaan heeft dan wijzen op de moeilijkheden van het probleem, om zich ten slotte neerteleggen bij de traditioneele oplossing, die, op het zachtst gesproken, aan ernstige bedenkingen onderhevig is. Zou de overtuiging die, gelijk later blijken zal, de schrijver is toegedaan, dat de text van het Marcionietisch Evangelie en den Marcionietischen Apostolus posterieur is aan onzen canonieken text, hierbij ook onwillekeurig haar invloed hebben laten gelden? 't Zou zeker niet de eerste maal zijn, dat zoo iets gebeurde.

Na hetgeen Meyboom geeft over de tijdrekening van Marcion's leven, bespreekt hij in hetzelfde hoofdstuk nog den oorsprong van Marcion's ketterij naar aanleiding van het feit, dat sommige bronnen uitdrukkelijk Marcion den leerling en volgeling van Cerdo noemen. Zoo doet b.v. eene enkele maal Tertullianus, terwijl daarentegen Irenaeus en Hippolytus eene tamelijk breede plaats aan dien Cerdo in hunne geschriften inruimen. Wat hiervan te denken? Is Marcion autodidact geweest of niet? Meyboom acht het een geschil van geringe beteekenis. Beiden toch, zegt hij, Cerdo en Marcion, waren zeker representanten van eene periode in de ontwikkelingsgeschiedenis van het Christendom en zij zullen wel voortgebracht en gedragen zijn door den geest van hun tijd. In zooverre zijn zij dus geen

van beiden autodidact. Wat mij betreft, ik zou de vraag of Cerdo Marcion's leermeester is geweest ontkennend willen beantwoorden. Volgens Irenaeus toch zou Cerdo onder Hyginus te Rome zijn gekomen, dus tusschen 135—139. In dien tijd zou evenwel, naar mijne meening over zijn optreden, Marcion reeds lang in het openbaar geleeraard hebben en de leermeester zal wel niet meer leerling geworden zijn. Voor Meyboom, voor wien Marcion een Antoninianus haereticus is, geldt natuurlijk deze redeneering niet. Ik erken intusschen met hem, dat de zaak van geheel ondergeschikt belang is, vooral daar ook door de tijdgenooten en lateren veelmeer Marcion, de leerling, dan Cerdo, de leermeester, als er dan van leerling en leermeester gesproken moet worden, als de representant der antikatholieke richting beschouwd is, die wij onder den naam van Marcionietisme kennen.

Na dit eerste hoofdstuk over Marcion's leven, laat de schrijver een tweede volgen over Marcion's leer, in drie paragrafen de theologie, de christologie en de soteriologie van Marcion besprekend. Daar er van Marcion geene geschriften over zijn, zijn zijne denkbeelden alleen te kennen uit de wijze, waarop zijne tegenstanders hem bestrijden. Daarbij staat men natuurlijk bloot aan het gevaar, dat de polemici of uit misverstand, of omdat zij zich de moeite niet geven uit Marcion's geschriften de bedoelingen van den auteur te leeren kennen, maar alleen afgaan op hetgeen men over hem hoorde zeggen, stellingen op Marcion's debet plaatsen, die daarop niet behooren voor te komen. Ook moet men bedacht zijn op de waarschijnlijkheid, dat vooral latere bestrijders, die het Marcionietisme kenden, zooals het zich voordeed in hun tijd, reeds aan den urheber der door hen verafschuwde ketterij te laste legden, wat eerst door zijne volgelingen in later dagen terecht of te onrechte uit zijne denkbeelden is afgeleid. Men moet dus niet uit het oog verliezen, dat men slechts bij benadering tot kennis kan komen van hetgeen door Marcion zelf geleeraard is. Toch schijnen sommige punten vast te staan. Allereerst, wat de theologie betreft, blijkt, dat Marcion naast of boven den Schepper des O. T. een grooteren God erkende. Dit feit wordt hem zoo algemeen te laste gelegd, dat er voor die beschuldiging grond moet zijn geweest. Marcion was dus oorspronkelijk

dualist. Wordt later aan hem of aan zijne volgelingen soms drie- en viergodendom verweten, terecht zegt Meyboom, dat die beschuldigingen haren oorsprong gevonden kunnen hebben in conclusiën, door tegenstanders uit de stellingen der Marcionieten afgeleid, voor een ander deel in bespiegeling, waartoe het Marcionietisme sommigen zijner aanhangers zal hebben uitgelokt, of waartoe zij onder den invloed van andere richtingen of godsdiensten vervallen zijn [1]).

Van welken aard was nu dit dualisme van Marcion? Blijkens de wijze, waarop zijne bestrijders het trachten te weerleggen, moet het in het nauwste verband hebben gestaan met Marcion's waardeering van het Jodendom en het O. T. Ofschoon Meyboom het niet met even zoovele woorden zegt, houdt hij Marcion voor een heiden, die christen geworden is. Als gekerstend heiden was de Joodsche wet hem vreemd, bestond er voor hem eene natuurlijke scheiding tusschen wet en evangelie, en was hij allerminst geneigd, onderwerping aan de wet als eene conditio sine qua non van het christen-zijn te beschouwen, of haar als het werk aan te zien van denzelfden God, dien het Evangelie hem als den Vader had leeren kennen. Noch neiging, noch van kindsbeen ingeprente eerbied voor de Joodsche traditie dreven hem daartoe. Werd dit niettemin van Joodsch-Christelijke of door het met zoo talrijke Joodsche elementen doordrongen Katholicisme geëischt, dan diende het ingenomen standpunt gehandhaafd en gerechtvaardigd. Die noodzakelijkheid riep de gnosis van Marcion in het leven. Zij is de verdediging op wijsgeerige gronden van de separatio legis et evangelii, die oorspronkelijk niets meer was, dan de natuurlijke verhouding, waarin de bekeerde heiden zich tot het O. T. zag geplaatst. Zoo de wereldschepper, van wien het O. T. gewaagt, al een God is, hij is het niet anders dan voor de christenen de heidensche godheden goden zijn. Is hij al niet met den booze gelijk te stellen, toch staat hij zoover beneden den Vader der christenen, als wrekende gerechtigheid, die blijkens het O. T. zijn wezen is, staat beneden goedheid en genade. Sedert dan ook de Vader zich heeft geopenbaard is zijn rijk voorbij, en hem te erkennen en te gehoorzamen staat gelijk met den God

1) t. a. p. pag. 55.

des Evangelies te verwerpen. Natuurlijk is de conclusie: separatio legis et evangelii, wat eigenlijk het punt van uitgang was. Wat de gronden betreft, waarop Marcion en zijne volgelingen hun systeem opbouwden, het spreekt wel van zelf, dat zij voor een goed deel overeenkwamen met de dualistische theoriëen van al die gnostische stelsels, die uitgaan van meer of minder volstrekte scheiding tusschen geest en stof. Voor een ander deel, en daartegen zijn vooral de aanvallen der kerkvaders gericht, worden zij geleverd door critiek op het O. T., waarin de Marcionieten op rationalistische wijze tal van tegenstrijdigheden aantoonden, waaruit zij met ijver alles bijeenzochten, wat den demiurg als een goddelijk wezen van lageren rang kan doen voorkomen, en waarop zij weigerden de allegorische methode, waarmede de Katholieken de eenheid tusschen O. en N. T. bewezen, toetepassen. —

't Zijn zeker niet de minst schoone bladzijden uit Meyboom's boek die, welke aan eene beschrijving van Marcion's theologie zijn gewijd. Geeft de auteur niet alles, wat men zou verlangen te weten, hier althans wekt hij bij den lezer de overtuiging, dat hij alles geeft, wat hij geven kan. Slechts eene enkele vraag zou ik mij naar aanleiding van deze paragraaf willen veroorloven. Indien Marcion, gelijk Meyboom pag. 70 en 71 duidelijk doet uitkomen, naar zijne meening is geweest een gekerstend heiden, wat dan te denken van het bericht door den schrijver in Hfdst. I meegedeeld, dat Marcion de zoon is van den bisschop van Sinope? Het blijkt niet, dat Meyboom deze christelijke afkomst voor legende houdt. Toch is hier een entweder-oder, waaraan geen ontkomen is. Zouden wij den gekerstenden heiden ook te danken hebben aan hetgeen Meyboom op pag. 70 aldus zegt: „Wie in zijne jeugd geleerd heeft met „eenigen eerbied de joodsche traditie in zich optenemen, kan „er niet op later leeftijd zóó ten eenenmale los van zijn." Wat mij betreft, ik zie de noodzakelijkheid om de christelijke afkomst van Marcion los te laten niet in. Het „on revient toujours à ses premiers amours" moge dikwijls, zelfs meestal waar zijn, in geloofszaken ziet men niet zelden het tegendeel. Menig bekeerde heeft in vroeger en later tijd met hartstochtelijken ijver zich gekeerd tegen hetgeen hij vroeger had liefgehad. En is het daarenboven ook wel zoo zeker, dat Marcion

en zijne volgelingen zoo geheel los waren van het O. T. als de kerkvaders het laten voorkomen? Zou het met Marcion niet kunnen geweest zijn, als met Paulus, die, hoe anti-wettisch ook, om de wille zijns volks zelfs van Christus verbannen wilde zijn?

Na de theologie van Marcion bespreekt de schrijver diens christologie, dit woord genomen in den engeren zin van leer aangaande het wezen van den Christus. Ook hier moeten Marcion's bestrijders ons inlichten aangaande zijne overtuiging. Maar ook hier geldt dan geheel wat boven ten aanzien der theologie is gezegd. Men zal niet moeten vergeten, dat slechts een kennen bij benadering van Marcion's denkbeelden mogelijk en eene scherpe scheiding tusschen Marcion's meeningen en die der Marcionieten ondoenlijk is. — Gelijk Marcion's theologie, zoo hangt ook zijne christologie samen met de separatio legis et evangelii. Aldus Meyboom, en aan de hand van Justinus, maar vooral van Irenaeus en Tertulliaan wijst hij den lezer aan, dat men vooral dit in Marcion veroordeelde, dat hij het verband verbrak tusschen den Christus en de oud-testamentische profetiëen. *'Αρνεῖσθαι τὸν προκηρυχθέντα διὰ τῶν προφητῶν Χριστόν*, zegt Justinus van Marcion [1]) en desgelijks de beide overige pasgenoemde apologeten bij herhaling. Hun strijd tegen Marcion heeft dan ook voornamelijk ten doel aantetoonen, zooals Tertulliaan het heeft uitgedrukt, dat de Christus niet is dei alterius maar creatoris, m. a. w. zij willen ook in de christologie het litterarisch en historisch verband tusschen O. en N. T. handhaven en de wapenen in dien strijd zijn de bekende, die men voor en na ontleende aan de theologia biblica en de bijbelsche dogmatiek.

Volgens Marcion was dus Christus niet: „de Zoon Gods", maar wat was hij dan? Nam Marcion eene dergelijke verhouding aan tusschen *zijn* Christus en den goeden God, als er volgens het Katholicisme bestond tusschen hun Christus en den Schepper van Hemel en aarde? Kan er op Marcionietisch standpunt ook van een zoonschap van Christus sprake zijn? Het heeft mij verwonderd, dat Meyboom die vraag niet uitdrukkelijk ter sprake brengt, te meer omdat hij zelf gegevens genoeg

---

1) Ap. I. 53.

aan de hand doet om haar te beantwoorden. Het zij mij vergund er enkele te noemen. Tertull. Adv. Marc. IV : 7 zegt: „anno quinto decimo principatus Tiberiani proponit (sc. Marcion) eum (Christum) descendisse in civitatem Galilaeae Caphernaüm, utique de *coelo creatoris* in quod *de suo* ante descenderat" [1]). Dezelfde verklaart, de carne Christi c. 4 : Marcion ut carnem Christi negaret, negavit etiam nativitatem [2]) en in zijne schatting staat Marcion lijnrecht tegenover Ebion (ib. c. 14, 18, 24). Theodoretus schrijft van Marcions Christus (I, 25) *δόξαι δὲ εἶναι ἄνθρωπον οὐδὲν ἀνθρώπινον ἔχοντα* enz. Philastrius verzekert (c. 45): Christum autem putative apparuisse, id est quasi per umbram, et passum eum fuisse umbratiliter, non tamen in vera carne credebat [3]). Ik zou meer plaatsen kunnen aanhalen door Meyboom vermeld, maar blijkt uit de bovenstaande citaten niet reeds duidelijk, dat Marcion's Christus een metaphysisch wezen is geweest, niet eens een godmensch, maar God zelf, die de coelo suo descenderat? In dit verband herinner ik aan Marcion's vermoedelijke lezing van Gal. I : 1, *Ιησοῦ χριστοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν* enz. De weglating in Marcion's text van de woorden *καὶ θεοῦ πατρὸς* en het reflexivum *αὑτόν* zijn hier dunkt mij veelbeduidend [4]). Ik wensch niet minder voorzichtig te zijn dan Meyboom, en ik zal dus niet beweren, dat God en Christus bij Marcion identisch zijn, maar dat men daarvan den indruk ontvangt bij het lezen van dat, wat de kerkvaders over Marcion's christologie gelieven medetedeelen, kan, dunkt mij, moeielijk ontkend worden Te meer verwondert mij daarom de schroomvalligheid van Meyboom om Marcion voor een doceet te verklaren. Dat in dit opzicht „onze conclusie eene belijdenis van onkunde" zou moeten zijn [5]), ben ik volstrekt niet met hem eens. Veeleer zou ik met Baur willen zeggen: „Den entschiedensten Doketismus lehrte Marcion" [6]) Laat het waar zijn dat Irenaeus en Tertulliaan niet juist den doceet Marcion bestrijden, uit hetgeen zij zelven ons van Marcion's Christus mededeelen blijkt het docetisme zoo duidelijk, dat het alleen aan de omstandigheid, dat hun polemiek zich

---

1) t. a. p. pag. 95. 2) t. a. p. pag. 83. 3) t. a. p. pag. 76.
4) cf. v. Manen. Marcion's brief van Paulus. Theologisch Tijdschrift Sept. '87.
5) t. a. p. pag. 89. 6) Drei ersten Jh. S. 230.

voornamelijk ten doel stelde in Jezus van Nazareth den in het O. T. voorspelden Christus aantewijzen, te wijten kan zijn, dat het docetisme van den ketter bij hen niet meer op den voorgrond treedt. Mij dunkt, al wisten wij van Marcion niets anders, dan dat hij de geboorteverhalen in het Lucasevangelie verwerpt, omdat het verhalen der *geboorte* zijn, omdat zijn Christus terstond de coelo in synagogam verscheen, dan was dit voldoende om hem met een gerust geweten bij de doceten intelijven. Wel wat scherp steekt bij de belijdenis van onkunde, waartoe Meyboom aan het slot van zijn paragraaf over de christologie meent te moeten komen, de wijze af, waarop hij pag. 264 spreekt van Marcions „absoluut docetisme", en op pag. 266 zegt, dat Marcion behoorde tot de zijde der doceten, waar men bij de idee begon en elke realiseering als vanzelf weer oploste in de idee. Volkomen naar waarheid gezegd, maar tevens volkomen in strijd met de onkunde op dit punt, die vroeger beleden is.

Wat kwam nu, volgens Marcion, Christus op aarde doen? Met die vraag betreden wij het gebied der soteriologie, door Meyboom in eene derde paragraaf van het 2de hoofdst. beschreven. Het antwoord, dat de auteur ons geeft op grond van uitspraken vooral van Irenaeus en Tertulliaan, is het volgende: „Een Christus, die in het vleesch verscheen om levende en stervende het juk der joodsche wet te verbreken en uit alle hemelstreken zielen te winnen voor zijn eeuwig koninkrijk, een dergelijke, onder ons ten naasten bij als de Paulinische bekende, zal de Christus van Marcion geweest zijn. Bij deze algemeenheden, dienen wij ons neer te leggen" [1]). In elk geval blijkt uit deze algemeenheden, dat Christus kwam om te verlossen. Meyboom zegt: van het juk der joodsche wet; zijne zegslieden gaan evenwel nog iets verder. Volgens Irenaeus (I. 27, 2) noemt Marcion Jezus: Dissolventem prophetas et legem et *omnia opera* ejus Dei, qui mundum fecit. Desgelijks Tertulliaan, Epiphanius e. a. Onwillekeurig denkt men hierbij aan het: *δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος 'εστάυρωται κἀγὼ κόσμῳ* van Gal. 6 : 14 en de *καινὴ κτίσις* uit vs. 15 en aan vs. 19 en 20 uit

---

1) T. a. p. pag. 98.

Col. I. Voorwaarde voor de verlossing der menschen is de kennis van den waren God, en geloof in Hem. Immers verworpen worden, volgens Epiphanius (1. 3. 4), die οὐχὶ τῷ θεῷ τῷ ἀοράτῳ ἑαυτοὺς προσανέθεντο, terwijl Theodoretus verzekert (1, 24), dat Marcion's Christus neerdaalde ἵνα τῆς τοῦ δημιουργοῦ δουλείας τοὺς εἰς αὐτὸν πεπιστευκότας ἐλευθερώσῃ. Dus gnosis en pistis zijn de subjectieve voorwaarden van het heil in Christus; om met Gal. V: 6 te spreken: ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ πίστις. 't Is er dan ook zoo ver van af, dat afstamming uit Abraham eenig recht zou geven op het heil in Christus, dat juist de rechtvaardigen des O. V. Abraham, Izaak enz. tot de verworpenen, die ten eeuwigen dage de onderwereld bewonen, gerekend moeten worden, ὅτι ἐπέγνωσαν τὸν θεὸν τῶν Ιουδαίων, terwijl daarentegen Korach, Dathan en Abiram en andere oproerlingen tegen den Demiurg door Christus bij de uitverkorenen werden ingedeeld. Uit dit laatste blijkt, dat Christus zijne werkzaamheid ook tot de dooden uitstrekte, en dat de descensio ad inferos ook haar plaats inneemt in Marcion's christologie. — Zal de Christus, volgens Marcion, verlossen van omnia opera ejus Dei qui mundum fecit, dan is het consequent, dat Marcion slechts aan de ziel des menschen eene toekomst belooft, terwijl hij, volgens de eenstemmige verklaring zijner bestrijders, beweert: „corpus autem, videlicet quoniam a terra sit sumtum, impossibile esse participare salutem [1])". Terecht wijst Meyboom er op, hoe het ook onder de christenen van den echten stempel alles behalve eene uitgemaakte waarheid was, dat de lichamen herrijzen zouden. Eene specialiteit onder de ongeloovigen is Marcion dus in dit opzicht niet, en juist daaruit laat zich de groote moeite verklaren, die de bouwheeren van het katholiek geloof zich gegeven hebben voor de lichamelijke verrijzenis. Zeer juist zegt Meyboom daarvan, dat het hun daarbij te doen was om het doortrekken van de lijn, die Jodendom en Christendom, het Oude en het Nieuwe Testament aan elkander verbindt [2]). — Onder de argumenten, waarop de Marcionieten

---

1) Irenaeus I. 27. 3. t. a. p. pag. 103.
2) T. a. p. pag. 107.

zich voor hunne leer beriepen, behoorde natuurlijk ook de verzekering 1 Cor. XV: 50, dat vleesch en bloed het koninkrijk Gods niet beërven kunnen, en daarmee gaven zij hun tegenstanders een harde noot te kraken. Merkwaardig mag het genoemd worden, dat hier Marcion's bestrijders niet hunne gewone taktiek volgen, om text tegenover text te plaatsen, daar toch 1 Cor. XV, zooals wij dit kennen, hun alleszins daartoe gelegenheid gaf. Immers het is juist de mogelijkheid der lichamelijke herrijzenis, die in dit hoofdstuk wordt betoogd. Toch vermeldt Meyboom op pag. 108—110 van zijn werk niet, dat of Justinus of Irenaeus of Tertulliaan, zich tegenover I Cor. XV: 50 beriepen b. v. op vs. 39 „niet alle vleesch is hetzelfde vleesch," wat zonder twijfel beteekent: wat voor het vleesch van dieren eene onmogelijkheid zou zijn (nml. het weer levend worden) is daarom nog niet onmogelijk voor het vleesch van menschen. Ook van elders is het mij niet bekend, dat de oudste kerkvaders de ketters, die de *ανάστασις νεκρῶν* loochenden (want onder *ἀν. νεκρ.* hebben wij te verstaan de lichamelijke opstanding) met een beroep op 1 Cor. XV trachtten te weerleggen. Mij dunkt, dit geeft te denken. De vragen liggen voor de hand. Hoe kon Marcion zich op 1 Cor. XV beroepen, een hoofdstuk dat veel meer tegen dan voor zijne leer van eene onsterfelijkheid slechts der zielen bevat? Hoe konden de kerkvaders, in strijd met hunne gewoonte, nalaten tegenover den ketter uit de Schrift te argumenteeren, terwijl zij hunne wapenen konden ontleenen aan een arsenaal, dat in hunne behoeften zoo rijk voorzag, als ons 15de hoofdstuk uit den eersten Corintherbrief dit doet? Wekt het bezwaar om deze vragen eenigermate afdoend te beantwoorden niet het vermoeden, dat en Marcion en zijne oudste bestrijders onzen kanonieken text van 1 Cor. XV niet hebben gekend, dat er mitsdien een text geweest is van genoemd hoofdstuk en in verband daarmee van den geheelen brief, waartoe het behoort, anterieur aan den canonieken text? Ik kom later bij de bespreking van Meyboom's hoofdstuk over den Canon van Marcion op dit punt terug. Hier wensch ik alleen optemerken, dat, naar mijne meening, Meyboom beter had gedaan met zijn tweede hoofdstuk over Marcion's leer te laten volgen op zijne bespreking van Marcion's canon. Met het er aan vooraf te laten gaan

praejudicieert hij de quaestie *of het mogelijk is, dat wij in onze canonieke zoogenaamd Paulinische brieven, althans in sommige daarvan, een text bezitten, die, aan Marcion in anderen en in ouderen vorm bekend, van Katholieke zijde geïnterpoleerd is, juist om Marcion en zijne richting dit wapen uit de hand te slaan*, en hij praejudiciëert haar in den zin der traditioneele voorstelling, dat Marcion's text eene verminking is van den canonieken text en dus jonger dan deze. Hij zegt, als het ware, van te voren, dat iedere poging om tot kennis van Marcion's denkbeelden te geraken door het vraagstuk van de prioriteit van Marcion's Evangelie en Apostolus boven ons Lucasevangelie en onze Paulus-brieven op nieuw aan de orde te stellen, tot geen resultaat kan leiden en dat men zich voor de kennis van Marcion's denkbeelden vergenoegen moet met hetgeen zijne bestrijders ons daarvan mededeelen. En dit, meen ik, had Meyboom niet mogen doen. 't Is ongetwijfeld zijn recht om *na ingesteld onderzoek* tot de conclusie te komen, dat de traditioneele opvatting over de prioriteit van onzen canon boven den Marcionietischen de juiste is, en dat er dus uit den zoogenaamden Marcion's canon voor onze kennis van de denkbeelden niets meer te halen is, dan hetgeen uit sommige verminkingen van onzen text door Marcion valt afteleiden. Maar dat *ingesteld onderzoek* diende dan toch voorafftegaan en hoofdstuk twee had moeten komen na hoofdstuk drie. Nu het er aan voorafgaat, weet de lezer van te voren reeds, waarop het onderzoek, dat de schrijver in hfdst. drie zal instellen, uitloopen zal. — Doch wij hebben nog eens tot de paragraaf over de soteriologie terug te keeren, voordat wij van hoofdstuk twee afscheid nemen. Marcion's moraal wordt nml. ook nog door Meyboom besproken. Gelijk bekend is, was Marcion asceet. Tertulliaan rangschikt hem onder de „nuptiarum interdictores", terwijl hij zich volgens Irenaeus ook van zekere spijzen onthield. Volgens Epiphanius zouden dit vleeschspijzen zijn geweest, immers Refut. 24 en 61 verklaart hij, dat Marcion de σαρκοφαγία verboden acht. Verzekert nu Hippolytus, dat Marcion's volgelingen hem in zijn ascetisme getrouw zijn geweest, dan kunnen wij met Meyboom de Marcionieten celibatairen en vegetarianen noemen. „Naar de motieven, die hen daartoe dreven, willen wij geen vruchteloos

onderzoek doen" [1]), zegt de schrijver. Maar zijn die motieven niet reeds gegeven met het spiritualistich karakter van Marcion's gnostiek? Ik geloof, dat daarin het ascetisme van Marcion en zoovele andere Christelijke gnostici voldoende verklaring vindt, ook al erken ik gaarne, met Meyboom, dat de ascetische strooming, die ook in de heidenwereld van dien tijd is waartenemen, blijkens de telkens de aandacht trekkende cynici, te beschouwen is, zooals hij het met de woorden van J. Bernays uitdrukt [2]), als „ein praktischer Protest einzelner gegen die Leiden, Thorheiten und Sünden einer in entseelten Formen erstarrten, dem Untergang geweihten Civilisation und ein Versuch aus dem allgemeinen Schiffbruch die Freiheit des Individuums zu retten." Zou men diezelfde woorden niet, mutatis mutandis, op Jezus en den door hem gepredikten godsdienst kunnen toepassen? Dit zal in elk geval wel zeker zijn, dat Marcion's ascetisme nader staat aan de bedoelingen van hem, die vóór alle dingen het Koninkrijk Gods wilde zoeken, dan het Katholicisme, dat het ideaal verzinnelijkt, om het voor de wereld pasklaar te maken.

Wij zijn thans genaderd tot het derde en belangrijkste hoofdstuk van Meyboom's boek, handelende over den canon van Marcion.

„Van den canon van Marcion te spreken is een zekere grootspraak, die neerkomt op eene beantwoording der vraag, welke Nieuw-Testamentische boeken aan de Marcionieten bekend geweest zijn en hoedanig gebruik zij er van hebben gemaakt." Aldus vangt Meyboom zijn derde hoofdstuk aan en die aanvang schijnt mij bedenkelijk voor het vervolg. Het komt mij voor, dat het probleem hier verkeerd is gesteld. Als ik wel zie, zou het aldus moeten geschieden. Volgens de kerkvaders heeft Marcion of hebben de Marcionieten zich beroepen op geschriften, die wat den naam betreft overeenkomen met sommige N. Testamentische geschriften. Is dit juist en zoo ja, strekt die overeenkomst zich ook tot den inhoud uit, of zijn er gronden, die het vermoeden wettigen, dat bij gelijkheid van naam, de inhoud in mindere of in meerdere mate verschilt? En indien dit verschil bestaat, welke text heeft de prioriteit,

---

1) T. a. p. 113. 2) Lucian und die Kyniker. Berlin 1879.

en waaruit laten zich de afwijkingen in den jongeren text verklaren? Stelt men de quaestie op deze wijze, dan stelt men inderdaad eene *quaestie*; doet men, zooals Meyboom deed, dan is in de gestelde vraag het antwoord reeds gegeven. Vraagt men, met Meyboom: welke N. Testamentische boeken zijn aan de Marcionieten bekend geweest, dan spreekt men daarmee reeds de overtuiging uit, dat er een N. T. canon was vóór den canon van Marcion. Vraagt men dan verder, als de auteur, hoedanig gebruik de Marcionieten van den N. T. canon hebben gemaakt, dan involveert dit reeds, dat men de bekende afwijkingen tusschen Marcion's canon en den Katholieken voor besnoeiingen houdt, door Marcion in onzen canonieken text aangebracht. Men neemt dus reeds als bewezen aan, wat juist nog bewezen moest worden, en bij de bewijsvoering, die men volgt, legt men de conclusie reeds in de praemissen; geen wonder, dat zij er later uit kan worden afgeleid.

Met deze m. i. niet te rechtvaardigen wijze om het probleem te stellen hangt Meyboom's methode samen, om zoo niet uitsluitend, dan toch bijna alleen aan de argumenta externa, de getuigenissen der patres, in deze materie waarde toe te kennen, en de textcritiek geheel ongebruikt te laten. Hij zegt zelfs uitdrukkelijk [1]: „De textcritische zijde van het vraagstuk blijve hier buiten behandeling." Maar mag men die buiten behandeling laten bij eene quaestie als de onderhavige? Hangt daarbij ten slotte de beslissing niet van textcritiek af? Immers de vraag, die, bij den tegenwoordigen stand der wetenschap, gesteld dient te worden is niet deze: Heeft Marcion een canon gehad? Daarover is men het eens; maar men is het niet meer eens over de geldigheid van Volkmar's en Hilgenfeld's resultaten ten opzichte van de verhouding van Marcion's canon tot den onzen. De quaestie van de prioriteit is weer aan de orde, en hoe wil men zonder textcritiek daarin beslissen? Twee dingen zijn er bij den tegenwoordigen stand van het vraagstuk, naar mijne meening, te doen: te onderzoeken of de Marcionietische text, zooals wij dien uit de patres kennen, ouder of jonger is dan de cano-

1) T. a. p. 192.

nieke, en zoo het blijkt van ouder, dan zal men ons Lucasevangelie en onze Paulinische brieven hebben na te gaan, om te zien of ook elders, dan bij de Marcionietische afwijkingen, zooals wij die uit de patres kennen, sporen van jongere veranderingen zijn aan te wijzen, m. a. w. men zal den ouderen text moeten beproeven terug te vinden. Hoe zou men daarin nu ooit kunnen slagen zonder textcritiek te oefenen? Die dat nalaat, geeft daarmede van te voren te kennen, dat hij zich neerlegt bij het traditioneele gevoelen, gelijk Meyboom dan ook inderdaad doet.

Na deze opmerkingen over het stellen der quaestie en de methode van behandeling volge nu een overzicht van Meyboom's derde hoofdstuk, waarbij zich de gelegenheid nog wel zal voordoen om het zoo even besprokene nader in het licht te stellen. In de eerste paragraaf van hoofdst. III wordt het Evangelie van Marcion besproken. Volgens Irenaeus hebben Marcion en zijne volgelingen geen ander Evangelie gekend, althans erkend, dan een door hen zelven verkort Lucasevangelie [1]). Bij die uitspraak van Iraenaeus sluit Tertulliaan zich op besliste wijze aan, zegt Meyboom. Ik voor mij vind hier Tertulliaan niet zoo beslist. Adv. Marc. IV: 2, zegt hij: „Marcion evangelio suo nullum adscribit nomen." Wel is er verschil tusschen Marcion's evangelie en het katholieke; immers „ego meum dico verum," zegt Tertulliaan, „Marcion suum; ego Marcionis affirmo adulteratum: Marcion meum" [2]), maar dat Marcion het Lucasevangelie verkort heeft, beweert Tertulliaan ipsis verbis niet. Alleen zegt hij van Marcion's evangelie: „Nostro quod Lucae refertur consonat [3])." Bij de latere bestrijders van Marcion wordt evenwel het evangelie van Marcion op de ondubbelzinnigste wijze met het Ev. van Lucas geïdentificeerd, natuurlijk behoudens de door Marcion gemaakte veranderingen. Vooral komt hier Epiphanius in aanmerking, die uitdrukkelijk verklaart, dat Marcion alleen het Lucasevangelie heeft, dat hij dit besnoeid heeft, maar omgekeerd er ook het een en ander aan heeft toegevoegd. Aan dezen Epiphanius hebben wij onze kennis van den text van Marcion

1) III 12. 12. t. a. p. pag. 125. 2) Adv. Marc. IV. 4.
3) Adv. Marc. IV. 3.

voor het grootste deel te danken. Met het doel Marcion met zijne eigen wapenen te bestrijden, heeft hij nml. uit diens Evangelie en ook uit diens Apostolus eene verzameling van texten bijeengebracht, uit het Evangelie van Marcion 78 in getal en 40 uit den Apostolus, die hij achtereenvolgens ter sprake brengt. Meyboom volgt hem daarbij, wat het Ev. betreft, op den voet, van Epiphanius' scholia slechts een zevental met stilzwijgen voorbijgaande, die nml. waar geen afwijking tusschen Marcion en den canonieken text te constateeren is. Voorts zijn er onder de 71 scholia door Meyboom meegedeeld 36, waarbij het quaestieus is, of zij inderdaad als getuigen kunnen dienen voor het bestaan van verschil tusschen ons Lucasevangelie en dat van Marcion. Er blijven dus slechts 35 uitdrukkelijk geconstateerde afwijkingen over. Meyboom wijst er nu verder op dat, als men nu uit de scholia van Epiphanius tot den aard van het door Marcion gebruikte Evangelie wil besluiten, men niet uit het oog verliezen moet, dat het onbeslist is, of Epiphanius werkelijk een Marcionietisch Evangelie voor zich heeft gehad, of zijne kennis dienaangaande geput heeft uit andere geschriften b.v. een Marcionietischen commentaar. Verder is het niet zeker, of Epiphanius bij zijne behandeling van Marcion's Evangelie den canonieken Lucas uit het hoofd, dan wel uit een handschrift heeft gecollationeerd, en in het laatste geval of dit handschrift betrouwbaar was. Eindelijk komt daar nog bij, dat de methode van Epiphanius' textcritiek te wenschen overlaat.

Een en ander maakt dat er „van eenigszins betrouwbare en volledige kennis van wat er in het door Epiphanius gebruikte Marcion-evangelie staat, geen sprake kan zijn". Toch geven de afwijkingen en verkortingen in het Evangelie der ketters ons aan de hand gedaan recht tot eenige gevolgtrekkingen. Ten eerste, het Evangelie van Marcion moet een Lucas-type hebben vertoond; ten tweede, het vertegenwoordigt van het Lucas-type eene jongere variatie; ten derde, het verschil tusschen het Marcionietische en het katholieke Lucasevangelie hangt samen met verschil in dogmatische beschouwingen; opzettelijk hebben de Marcionieten texten en pericopen uit het canonieke Evangelie verwijderd die hun aanstootelijk waren. Tot dit resultaat komen wij volgens Meyboom aan de hand van Epiphanius, en dit resultaat behoeft niet gewijzigd, wanneer wij van Epiphanius

opklimmen tot Tertulliaan om te zien, hoever in de oudheid wij het spoor van het Marcion-evangelie kunnen volgen. In zijn vierde boek Adv. Marc. loopt Tertulliaan Marcion's Evangelie door. Daarbij gaat hij een aantal pericopen uit ons Lucasevangelie stilzwijgend voorbij, hetzij dan omdat hij ze bij Marcion niet vond, hetzij omdat zij hem voor zijn doel niet konden dienen; maar uit wat hij ter sprake brengt blijkt, dat er tusschen het Marcion-evangelie van Epiphanius en dat van Tertulliaan zoo groote overeenkomst is, dat de conclusie gewettigd is, dat het Marcionietisch evangelie als type gedurende eenige eeuwen constant is gebleven.

Natuurlijk valt er wel eenig verschil optemerken; soms zwijgt Tertulliaan van textverminkingen door Epiphanius opgemerkt, een ander maal voegt hij nieuwe textveranderingen aan die van laatstgenoemden toe, maar dit neemt niet weg, het verschil is „bevreemdend" klein. „Men zou verwachten", zegt Meyboom, „dat gelijk de canonieke Evangeliën in hunne formatie de wording van het oud-christelijk leerbegrip weerkaatsen, in nog sterkere mate de evangeliën der ketters de beweeglijkheid en de verscheidenheid der kettersche leeringen afspiegelden en aan den invloed van de ontwikkeling dier leeringen onderhevig waren" [1]). Naar het mij voorkomt staat die verwachting van Meyboom in verband met zijne overtuiging, dat het begrip „canon" thuis behoort in en ontleend is aan de Katholieke Kerk [2]). Op grond daarvan oordeelt hij het, gelijk tusschen de regels te lezen staat in den aanvang van het derde hoofdstuk, tamelijk onaannemelijk, dat ketters als de Marcionieten eene verzameling van geschriften zullen hebben gehad, die voor hen eene dergelijke autoriteit bezaten, welke de Katholieken aan hun N. T. toeschreven. En op grond dier zelfde overtuiging meent hij hier, dat het constante karakter van den text van het Marcionietisch evangelie bevreemdend moet worden geacht. Zoovee eerbied voor het schriftwoord was van ketters nauwelijks te verwachten. Maar is die overtuiging van Meyboom omtrent den canon wel juist? Zou de zaak zich niet juist omgekeerd hebben toegedragen? Mij komt het vrij wat aannemelijker voor, dat tot het ontstaan van den N. T. canon, juist ketters den

1) t. a. p. pag. 157. 2) t. a. p. pag. 122.

stoot hebben gegeven. Voor de oudste Christenen was de „canon" het O. T.; voor hun christelijk geloof hadden zij hun grond in de traditie. Wat moest daarentegen voor de kettersche richtingen het fundament zijn, waarop zij stand hielden tegenover het beroep op de traditie, waarmede zij van Katholieke zijde bestreden werden? Als zij zich eenigermate wilden verweren tegen het verwijt van willekeurige afwijking van de overlevering, waaraan zij van Katholieke zijde blootstonden, moest bij hen onvermijdelijk de behoefte opkomen aan schriftelijke documenten ter hunner rechtvaardiging, en toen die behoefte eenmaal bestond. heeft hare vervulling zeker niet lang op zich laten wachten. Maar even noodzakelijk als het bezit van schriftelijke bescheiden voor de ketters was, even noodig was het, dat zij de texten, waarop zij zich beriepen, ongeschonden bewaarden. Deden zij dit niet, bleken hunne geschriften aan voortdurende wijziging en verandering te zijn blootgesteld, dan kwam de beschuldiging van subjectivisme, van willekeur, die men juist met een beroep op het geschreven woord had willen afwijzen, met verdubbelde kracht terug. Zoo werd de schrift van kettersche zijde geplaatst tegenover de Katholieke traditie, en toen het zoover kwam heeft het Kath. van den nood eene deugd gemaakt door schrift tegenover schrift te plaatsen of de kettersche schriften onschadelijk te maken door ze in den geest van het Katholicisme omtewerken. De Katholieke Kerk ging haar canon vormen en afsluiten juist om den ketters de gelegenheid te benemen, steunende op schriftgezag, eene voordeelige positie intenemen tegenover het gezag eener steeds min of meer wisselende traditie. Hetgeen niet wegnam, dat de traditie aan de Katholieken de verzekerdheid des geloofs schonk en ook bleef schenken, dermate zelfs, dat haar gezag in de Katholieke kerk steeds boven dat der schrift gegolden heeft niet alleen, maar zelfs de bron is van het gezag, waarmee de canon werd bekleed. Ik zou dit punt hier niet ter sprake hebben gebracht, als ik in Meybooms redeneering hieromtrent niet had meenen te vinden een van die opinions préconçues, die, bewust of onbewust, grooten en schadelijken invloed uitoefenen op den gang en de resultaten van een wetenschappelijk onderzoek. Staat men eenmaal vast in het geloof dat het begrip „canon" van Katholieken oorsprong is, dan komt men er zoo licht toe om zelfs

de duidelijkste sporen van het bestaan van een canon antérieur aan den katholieken over het hoofd te zien.

Doch keeren wij terug tot het door Meyboom geconstateerde constante type, door Marcion's Evangelie van de dagen van Tertulliaan tot die van Epiphanius bewaard, om nog te vermelden wat de schrijver antwoordt op de vraag, hoe hoog wij in de geschiedenis met het Marcionietisch evangelie opklimmen. Aangenomen dat Irenaeus verklaart, dat Marcion een verminkt Lucasevangelie gebruikte, kunnen wij met zekerheid zeggen dat het Marcionevangelie bij het begin van het laatste vierendeel der tweede eeuw bestond. Maar kunnen wij ook verder gaan? Kunnen wij met goed geweten de schuld der verminking van ons derde evangelie op Marcion's rekening zetten? Meyboom antwoordt: „Wij weten te weinig aangaande plaats en tijd van ontstaan van ons canoniek Lucasevangelie, dan dat wij met eenige zekerheid zouden kunnen aanwijzen, waar en wanneer voor het eerst een anti-judaïst de handen aan het werk sloeg om den invloed der joodsch-catholieke evangeliën te keeren, door ze terug te brengen tot een vorm, die meer beantwoordde aan vroegere traditiën of aan latere behoeften in heidensch-christelijken kring. Ook behoeven wij tot éénen auteur ons niet te bepalen." Dus de slotsom van het onderzoek is, dat wij niet weten of Marcion de auteur is van het Marcionevangelie; dat wij evenmin weten, van wanneer dit evangelie dagteekent; maar dat alleen dit ons bekend is, dat Marcion's Evangelie jonger is dan dat van den canonieken Lucas, en eene bewerking daarvan op grond van dogmatisch verschil.

De vraag is nu, kunnen wij met dit door Meyboom verkregen resultaat vrede hebben? Wat zullen wij hierop antwoorden? Meyboom maakt ons eigenlijk ieder antwoord op die vraag onmogelijk door dat hij de gronden, waarop zijn resultaat berust niet mededeelt. Hij verwijst ons eenvoudig naar Volkmar, met wien hij het eens is; zegt dat het in zijn boek niet te doen is om textcritische studien en dat de *wetenschap*, dat ook deze oud-christelijke richting haar evangelie gehad heeft en met name een Lucas-evangelie, verkort en aangevuld, ons genoeg moet zijn. Ja, juist: *de wetenschap*, maar is het *wetenschap*? Dat is de quaestie en het is, naar mijne bescheiden meening, eene ernstige grief tegen den schrijver van „Marcion en de Marcio-

nieten", dat hij zich van die quaestie afmaakt op de wijze, waarop Meyboom dit doet. Is dan inderdaad, zooals Volkmar het uitdrukt, „die Hauptentscheidung für immer herbeigeführt" en de prioriteit van den canonieken Lucas voor goed beslist? Mij dunkt, de twijfel heeft hier nog zijn volle recht. Men passe eens de methode, die door Prof. v. Manen op zoo uitnemende wijze is aangewend op den Galaterbrief, toe op Marcion's text van het Lucas-evangelie, gelijk wij dien uit Tertulliaan en Epiphanius kennen, dan zal men zien, dat de prioriteit van den canonieken text dikwijls alles behalve als een paal boven water staat. Men overwege wat waarschijnlijker is, dat het Katholicisme een kettersch geschrift na behoorlijke kunstbewerking annexeert of het omgekeerde. Men lette op het feit, dat het Evangelie, zooals dit dan volgens de getuigenis van Tertulliaan en Epiphanius, door de Marcionieten zou zijn gekend en gebruikt, nog zoo vol is van anti-marcionietische bestanddeelen, dat Harnack er van zegt [1]): „Dass Marcion sich das nach Lucas benannte Evangelium erwählt hat ist als ein Nothbehelf anzusehen; denn dieses Evangelium . . . . fügte sich in seiner überlieferten Form nur um weniges besser in das Marcionitische Christenthum als die drei übrigen"; men geve zich rekenschap van het vreemde verschijnsel, dat Marcion zulk een evangelie tot het zijne maakt. Men zie voorts niet over het hoofd, dat ondanks de verklaring van Tertulliaan, dat Marcion's evangelie „nostro quod Lucae refertur consonat", er toch ook nog wel verschil blijkt te bestaan, niet alleen tusschen Marcion en den canonieken Lucas, maar ook tusschen hetgeen Tertulliaan en Epiphanius uit Lucas citeeren en den text, dien wij kennen. Men herinnere zich verder, dat Justinus nog niets weet van het vervalschen van een canoniek evangelie door Marcion, zoodat als ook Justinus weet, dat Marcion een evangelie gebruikt heeft, dit in zijne schatting een ander moet zijn geweest, dan onze Lucas. En eindelijk bedenke men, dat eerst na Justinus en de Clementinische homiliën ons derde evangelie in een vorm gelijkend aan het onze kan zijn gekomen. Dan heeft men, naar ik meen, nog recht om de prioriteit van onzen Lucas boven dien van Marcion in twijfel te trekken.

---

1) Dogmengeschichte S. 211, t. a. p. pag. 164.

Welnu, al deze zaken zijn ook aan Meyboom bekend. Gesteld dat hij desniettemin in zijne overtuiging aangaande de prioriteit van den Lucas canonicus volkomen ongeschokt was gebleven, was hij dan toch aan zijne lezers geen rekenschap hiervan schuldig? Moest hij ze niet trachten te overtuigen, dat men ten onrechte eenig gewicht aan deze en dergelijke redeneeringen hecht? Ik meen van ja, en ik kan niet anders zien, dan dat eene monographie over Marcion, die in onze dagen verschijnt en dit punt niet opzettelijk behandelt, bij al de verdiensten, die zij overigens moge bezitten, niet voldoet aan de eischen, die men haar stellen mag en moet. Tot diezelfde uitspraak acht ik mij ook gerechtigd na kennisneming van Meyboom's behandeling van Marcion's Apostolicon. Volgens Tertulliaan, van wien in dit opzicht Epiphanius slechts in eene kleinigheid afwijkt, bestond het Apostolicon uit de brieven aan de Galaten, Corinthen, Romeinen, Thessalonicensen, Ephesen, Colossensen, Philemon en Philippensen.

Waarom dit tiental en niet minder noch meer, vraagt Meyboom. Van het „niet meer" geeft, naar Meyboom oordeelt, deels het karakter der overige zoogenaamd Paulinische brieven, deels de afkeer van brieven die van Katholieke zijde geschreven of aanbevolen waren voldoende verklaring. Maar waarom niet minder, waarom juist die tien? en wie heeft ze samengevoegd? Wij weten het niet, wij kunnen alleen constateeren, dat er ten tijde van Tertulliaan tien brieven van Paulus geacht werden onder de Marcionieten in eere te zijn, dat ook reeds Irenaeus en Hippolytus eene bijzondere betrekking toonen te kennen tusschen het Marcionietisme en de Paulinische brieven, en dat aan Marcion en aan zijne volgelingen door hunne bestrijders verweten wordt, dat hunne tien brieven niet de ongeschonden brieven van Paulus waren, maar verminkte. De vraag is, of die laatste beschuldiging gegrond mag worden genoemd. Raadpleegt men op dit stuk Epiphanius, dan wijst deze ter nauwernood eene enkele textverminking met name aan, gelijk Meyboom zijn lezers in staat stelt te beoordeelen. Is dit wellicht te wijten aan de gebrekkige critiek van Epiphanius en vergunnen anderen ons mogelijk ook een dieper blik te slaan in de hiaten, die de Paulus van Marcion vertoond kan hebben? Om dit te weten zijn inzonderheid de Dialogus de recta fide en Tertulliaan's

vijfde boek Adv. Marc. te raadplegen. Ook de Dialogus kent Marcion's Apostolicon. Tal van woorden haalt hij uit de brieven aan, maar of nu die citaten een Marcionietischen oorsprong hebben valt te betwijfelen, als men ook uit de brieven van Timotheus aanhalingen ontmoet. Het eenige wat in den Dialogus bijzondere aandacht verdient, is eene afwijkende lezing van 1 Cor. XV : 53 en 47, die hij ons mededeelt. Veel verder komen wij dus hiermee niet. Van meer belang is Tertulliaan. Deze, die veel meer plaatsen dan Epiphanius ter behandeling uitkiest, bewijst daardoor de aanwezigheid dier plaatsen in zijn handschrift, maar daartegenover staat het feit, dat hij veel nadrukkelijker spreekt van hiaten en althans hiaten van veel meer beteekenis onderstelt. Meyboom geeft met groote volledigheid een overzicht van de plaatsen, die door Tertulliaan uit de Paulinische brieven ter sprake worden gebracht, en wijst aan, waar de canonieke en de door Marcion gebruikte text van elkaar schijnen aftewijken. Aan eene vergelijking van die afwijkende texten waagt hij zich niet. De textcritische zijde van het vraagstuk laat hij ook hier buiten behandeling. Evenals bij de behandeling van Marcion's evangelie worden wij daarvoor naar elders verwezen. Sloot Meyboom zich daar bij Volkmar aan, hier is het Hilgenfeld, die ons zal moeten voorlichten, indien wij er meer van willen weten. „Vermoedelijk'', zegt Meyboom, „is het zaak in dezen den middelweg, dien Hilgenfeld tusschen Hahn en Ritschl met Baur inslaat, te volgen. Constateeren wij dus, dat het Apostolicon van Marcion, zoowel wat het aantal als den inhoud der daarin vervatte brieven betreft, afweek van het canonieke; voorts dat sommige der afwijkingen een sterk vermoeden wekken van op eenigerlei wijze in verband te staan met Marcionietische dogmatiek; en laat ons eindelijk erkennen, dat ofschoon de Katholieke ketterjagers de zonden van Marcion veel te breed hebben uitgemeten, in zake de Paulinische brieven niet alles in den haak is, m. a. w. Marcion en de Marcionieten zijn niet van vervalsching van den text der brieven vrij te pleiten.''

Ziedaar het resultaat van Meyboom's onderzoek naar den Apostolus van Marcion. Dat dit in geen enkel opzicht afwijkt van het reeds lang bekende, moge wellicht voor sommigen eene teleurstelling zijn, men zou daarvan den schrijver geen

verwijt mogen maken, als hij zonneklaar had aangetoond, dat het niet mogelijk is tot een ander resultaat te komen. Maar heeft hij dit gedaan? Zoo min hier, als bij de bespreking van Marcion's Evangelie. Hij heeft het zelfs met opzet vermeden, door geen voet te zetten op het terrein der textcritiek, het veld, waarop toch juist de slag moest worden geleverd. En meer nog dan bij de behandeling van Marcion's Evangelie, mag men er zich hier over verwonderen, dat hij dit heeft nagelaten. Men leze hetgeen Meyboom schrijft op pag. 167 en 168 van zijn boek. Daar stelt hij eene reeks van vragen, waaruit zijne verwondering spreekt over het feit, dat Marcion eenig gezag toekent aan eene serie van geschriften, die het zijnen tegenstanders al bijzonder gemakkelijk maakten om hem van ongelijk te overtuigen, en zegt daarna: „Deze vragen te stellen staat gelijk met te herinneren aan den geringen omvang onzer kennis van het oorspronkelijk Christendom." Het zal wel zoo zijn, doch ik zou zeggen, het stellen van die vragen had Meyboom juist moeten leiden tot de overtuiging, dat het noodzakelijk is, te onderzoeken, of het bevreemdende feit, waarop hij zelf de aandacht vestigt, niet op bevredigender wijze kan worden verklaard, dan door aan te nemen, dat Marcion juist daarom het aanstootelijkste uit de Paulinische brieven heeft weggenomen. Het aanstootelijkste? Maar is er dan in hetgeen hij van den Paulus canonicus zou hebben laten staan niet zeer veel, dat minstens even aanstootelijk is, als hetgeen hij, volgens de getuigenissen der patres, uit den text zou hebben verwijderd? Om een voorbeeld te noemen, doet in 1 Cor. XV het geheele betoog over de ἀνάστασις νεκρῶν niet de uitspraak te niet, waarop Marcion zich beriep voor zijne leer over de onsterfelijkheid der ziel alléén, nml. het welbekende: „vleesch en bloed zullen het K. G. niet beërven"? Is het niet volkomen onbegrijpelijk, dat Marcion op de eene plaats stout genoeg zou zijn geweest om het snoeimes ter hand te nemen en uit den text te verwijderen, wat met zijne dogmatiek niet strookte, en op eene andere plaats zou hebben laten staan, wat zijn geheele stelsel over hoop wierp? Moest dit zeker hoogst zonderlinge verschijnsel niet als van zelf leiden tot de vraag: is Marcion wel werkelijk de interpolator? Hebben de geschriften waarop hij en zijne geestverwanten zich beriepen

inderdaad behelsd, wat wij in onzen canonieken text daarvan lezen? Kan de bevreemdende omstandigheid, dat Marcion voor zijne stellingen een steun zocht bij de geschriften, die koorn leverden op den molen zijner wederpartij, (en dit moet men immers aannemen, als men zich met Meyboom's beschouwing over de verhouding van Marcion tot onzen canon vereenigt), niet verklaard worden, als men Marcion niet voor den interpolator, maar voor den geïnterpoleerde houdt, en onzen Paulus canonicus voor eene Katholieke omwerking van een oorspronkelijk zuiver Marcionietischen text? Zulk een vermoeden heeft bij een zoo scherpzinnig man, als dr. Meyboom is, moeten oprijzen. Maar waarom dan het niet ter sprake gebracht en de juistheid of onjuistheid daarvan onderzocht? Maar dan had Meyboom het gebied der textcritiek moeten betreden, en hij had vast besloten daarop voor ditmaal geen voet te zetten. Jammer genoeg, want textcritiek is hier het groote middel om de quaestie hare oplossing nader te brengen. Textcritiek moet beslissen of Marcion's text, voor zoover wij dien kennen, ouder of jonger is dan de canonieke, maar dit niet alleen; textcritiek zal moeten aanwijzen, voor het geval, dat de ons bekende Marcionietische text de oudere bleek, of er ook meer sporen van interpolatie in onzen Paulus canonicus aantewijzen zijn, die met den strijd door het Katholicisme tegen Marcion gevoerd in verband moeten worden beschouwd. Prof. van Manen's studie over den Galaterbrief stelt in het helderste licht, dat met die methode resultaten verkregen worden, die, om niet te zeggen, dat zij de slotsom van Hilgenfeld's onderzoekingen omverwerpen, in elk geval twijfel aan de juistheid daarvan rechtvaardigen en vernieuwd onderzoek noodzakelijk maken. En dit onderzoek zal, naar mijne bescheidene meening, en ook hierin ben ik het met Prof. van Manen geheel eens, niet den geheelen canon van Marcion tegelijk moeten onderhanden nemen, maar brief voor brief. Spreekt dit van zelf, voorzoover het eene behandeling van den text geldt der verschillende geschriften, het dient ook in acht genomen bij het wegen der uitwendige getuigenissen, opdat aan die argumenta externa geene wijdere strekking worde toegekend, dan hun toekomt, maar ook geen minder gewicht, dan zij verdienen. Doch wij kunnen hier, bij de aankondiging van Meyboom's boek, niet verder in deze

zaak doordringen. Dit wensch ik nog alleen ten aanzien van de uitwendige getuigenissen, die Meyboom aanhaalt, in het midden te brengen. Ik geloof, dat Meyboom te weinig gewicht hecht aan de omstandigheid, dat Justinus Marcion geene schriftvervalsching verwijt. 't Is waar, dat het stilzwijgen van Justinus op dit punt noch pro noch contra iets bewijst, als men het op zich zelf beschouwt, maar wordt het niet veelbeteekenend, als men in aanmerking neemt, dat Justinus in zijne Apologie (1. 26) wel de ketterij van Marcion en zijne volgelingen vermeldt, en kennis toont te dragen van hunne scheiding tusschen O. en N. T.? Als hij geweten had, dat Marcion zelfs niet schroomde, de schrift te verminken voor zijn doel, zou hij er dan geene melding van hebben gemaakt? Zou hij, die ook de theologische en christologische éénheid van O. en N. T. handhaaft tegenover de ketterij, verzuimd hebben aantewijzen, dat de ketters zelfs tot schriftverminking hunne toevlucht moeten nemen, als zulk eene stoutigheid hem bekend ware geweest? 't Is mogelijk, maar wanneer nader onderzoek eens de prioriteit van Marcion's text, zoo al niet zeker, dan toch hoogst waarschijnlijk mocht stellen, dan zou m. i. het stilzwijgen van Justinus mede een van de krachtigste getuigenissen zijn voor de stelling dat de canonieke text van onze Paulinische brieven pas uit de tweede helft der tweede eeuw dagteekent.

Hecht Meyboom blijkbaar weinig waarde aan het stilzwijgen van Justinus, even weinig aandacht schenkt hij aan hetgeen in den Canon Muratorius op Marcion's ketterij betrekking heeft. In dat fragment komt na den catalogus van de in den Katholieken canon opgenomen brieven het volgende voor [1]): „Fertur etiam ad Laodicenses, alia ad Alexandrinos Pauli nomine fictae ad haeresem Marcionis, et alia plura quae in catholicam ecclesiam recipi non potest." Aangenomen, dat de opsteller van hetgeen wij den canon Muratorius noemen schreef ± 190, dan volgt uit het bovenstaande citaat, dat er buiten de dertien zoogenaamde Paulinische brieven, die wij in onzen canon hebben, en die afzonderlijk worden genoemd, tegen het einde der tweede

1) Ik maak gebruik van den text, zooals prof. Loman dien geeft in het Theol. Tijdschrift 1868. pag. 471 sqq.

eeuw, brieven bekend waren, die wel den naam van Paulus droegen, maar waarvan men wist of meende te weten, dat zij Paulus niet tot auteur hadden, maar van Marcionietischen oorsprong waren. Twee van die brieven worden genoemd, één aan de Laodicensen en één aan de Alexandrijnen (Hebraëen?), maar in het „alia plura" ligt eene aanwijzing, dat er meerdere zijn geweest, al kunnen wij dan ook grammaticaal het „fictae ad haeresem Marcionis", niet bij „alia plura" voegen. Aantenemen, dat die „epistolae ad haeresem Marcionis fictae" onze door Marcion of één der zijnen verminkte Paulinische brieven zouden zijn, gaat, dunkt mij, moeielijk aan. Ten eerste zou daarop de uitdrukking, fictae ad haeresem Marcionis nomine Pauli, niet passen; ten andere is het al zeer onwaarschijnlijk, dat zij in dat geval de eer eener afzonderlijke vermelding zouden zijn waardig gekeurd. Neen er schijnt hier vrij duidelijk te worden gewezen op het bestaan van twee onderscheiden soorten van Paulusbrieven, eene door de Katholieke Kerk aangenomen, een andere door haar verworpen, wegens haar Marcionietisch karakter, omdat, zooals de opsteller van den canon Muratorius zich uitdrukt, „fel cum melle misceri non congruit." Gesteld, die beide collecties hebben bestaan, wat is dan, vooral in verband met het feit, dat Justinus van eene beschuldiging tegen Marcion van schriftvervalsching zwijgt, waarschijnlijker, dat Marcion's collectie eene omwerking is van de Katholieke, of dat de Katholieke Kerk den Paulus van Marcion onschadelijk heeft trachten te maken, door er eene Katholieke editie van het licht te doen zien? Zeker, a priori valt hier niets te beslissen, eene vergelijking der texten dient altijd vooraftegaan, maar als dan nu zulk eene vergelijking de prioriteit van Marcion's text aan het licht bracht, en wij weten uit Prof. van Manen's studie over den Galaterbrief reeds, wat in dit opzicht van een vernieuwd onderzoek verwacht mag worden, zou dan het getuigenis van den canon Muratorius, waarop wij de aandacht vestigden, niet op verrassende wijze de uitkomst van de textcritiek bevestigen?

Nog een derde punt worde hier ter sprake gebracht. Meyboom citeert zeer dikwijls Tertulliaan, en hoe zou hij anders? Onder al die aanhalingen heb ik er evenwel éene gemist, die in mijn oog bijzonder merkwaardig is. Adversus Marcionem IV : 3

schrijft Tertulliaan: „Sedenim Marcion *nactus* epistolam Pauli ad Galatas" enz. „Marcion, die den brief van Paulus aan de Galatiërs *gevonden* heeft".... Wat wil dit zeggen? Is dit eene wijze vau spreken van Tertulliaan, waaraan wij geen gewicht verder hebben toe te schrijven? Of is het misschien eene zinspeling op eene mogelijke bewering der Marcionieten, dat Marcion Paulus' brief aan de Galaten uit de vergetelheid heeft aan het licht heeft gebracht? In verband met hetgeen wij lezen Adv. Marc. 1: 20 is dit niet onwaarschijnlijk. Daar schrijft immers Tertulliaan: „Aiunt enim Marcionem non tam innovasse regulam, separatione legis et evangelii, quam retro adulteratam recurasse." De gevonden Galaterbrief zou dan hebben moeten dienen om de Marcionietische leer der scheiding tusschen wet en evangelie te legitimeeren door haren apostolischen, met name Paulinischen oorsprong te bewijzen. Ik wil hier gaarne Meyboom's voorbeeld volgen, als hij zich tot regel stelt: „uwe bescheidenheid zij allen menschen bekend", en ik redeneer dus niet voort op grond van dat ééne woord „nactus". Maar ik kan toch niet nalaten te wijzen op de gevolgtrekkingen, die voor de hand liggen, wanneer de opvatting van A. M. IV: 3, die wij niet onwaarschijnlijk oordeelden, eens de juiste ware. Dan zou, ten eerste, de prioriteit van Marcion's Galaterbrief boven den canonieken tamelijk wel vast staan, ten andere, als gevolg van het evengenoemde, de beschuldiging van textvervalsching van Marcion en de Marcionieten overgebracht moeten worden op de Katholieken, en ten derde zou in verband met het feit, dat er bij de oud-christelijke schrijvers tot in de helft van de 2de eeuw geene afdoende bewijzen te vinden zijn voor het bestaan van een Galaterbrief, en gerekend met de onwaarschijnlijkheid van het beweren, dat Marcion den Galaterbrief *gevonden* zou hebben, de Paulinische oorsprong van dien brief zeer dubieus geworden zijn.

Doch het wordt tijd, dat wij ook nog van de beide laatste hoofdstukken van Meyboom's boek kennis nemen. In twee paragrafen behandelt de schrijver achtereenvolgens Marcion's volgelingen en de kerkgemeenschap der Marcionieten. Onder de volgelingen van Marcion, die door de kerkvaders de eer der vermelding en bestrijding worden waardig gekeurd, treden vooral Lucianus en Apelles op den voorgrond. De eerste wordt

door Hippolytus, Tertulliaan, Origenes, Pseudo-Tertulliaan en Philaster in verband met Marcion en na dezen bij herhaling genoemd, terwijl hem dezelfde verwijten treffen, waarmede Marcion wordt overladen. Hij schijnt dus in de schatting zijner bestrijders een ketter van beteekenis te zijn geweest. Dit blijkt ook uit de moeite, die Epiphanius zich gaf om twee lange capita κατὰ Λουκιανιστῶν vol te schrijven. Men zou zich evenwel bedriegen, als men verwachtte, van dien bisschop van Cyprus een scherp geteekend beeld van Lucianus te ontvangen. Dit blijkt alleen, dat er, volgens Epiphanius, zoowel in theologie als in schriftgebruik, volmaakte overeenstemming tusschen Lucianus en Marcion heerschte, en dat eerstgenoemde ook in de ascese het voorbeeld van den grooten haeresiarch volgde.

Aangaande Apelles zijn de berichten overvloediger, maar daarom nog niet betrouwbaarder. De eerste, die melding van hem maakt, is Rhodon [1]) en uit het weinige, wat deze geeft, schijnt te kunnen worden opgemaakt, „dat Apelles onder de Christenen in alle kalmte een der vormen van het later aan den naam van Marcion verbonden rationeel monotheïsme vertegenwoordigde, dat allengskens door het aan Israël en het O. T. zich aansluitend catholicisme overvleugeld werd" [2]). Eene bijzonderheid bij dezen Apelles is, dat hij zijne wijsheid zou hebben ontleend aan eene maagd Philumene, die hem hare openbaringen schonk, volgens sommigen door Apelles neergelegd in een boek, dat hij Phaneroseis noemde. Natuurlijk, dat ook op grond zijner betrekking tot Philumene, zoo min als aan Marcion, de beschuldiging van ontucht aan Apelles bleef gespaard. De vraag ligt voor de hand, wat van deze Philumene is te denken. Is zij, zooals Renan beweert [3]), „un personage symbolique", of hebben wij haar te beschouwen als eene profetes, zooals er in de tweede eeuw zeker niet zeldzaam gevonden werden? Met het oog op de omstandigheid, dat Rhodon, die het eerst melding van haar maakt, ons meedeelt, dat hij Apelles persoonlijk heeft ontmoet, verdient eene allegorische verklaring van de betrekking tusschen dezen en Philumene wellicht weinig aanbeveling. Maar al was de realiteit van Philumene

1) Euseb. H. E V. 13. 2) Meyboom pag. 205.
3) Marc. Aur. p. 150 sq.

boven alle bedenking verheven, van het door haar geïnspireerde boek is geen spoor meer overig, en de onderstelling is zeker niet gewaagd, dat de traditie de phaneroseis van Philumene gemaakt heeft, zooals Meyboom het uitdrukt, tot „eene concreete pennevrucht". Bevreemdend is het, dat terwijl Rhodon zeer spaarzaam is in zijne mededeelingen over Apelles, de lateren betrekkelijk zoo veel van hem en zijne denkbeelden weten te verhalen. De verklaring hiervan zal wel te zoeken zijn in het: „fama crescit eundo", dat niet het minst van toepassing is bij de mededeelingen van de oud-katholieke haeresiologen omtrent de ketters, tegen welke zij te velde trekken. Terecht onthoudt Meyboom zich dan ook het voorbeeld van Harnack en Renan natevolgen, die eene geheele levensgeschiedenis van Apelles en van zijne theologie hebben trachten te geven, en stelt hij zich tevreden met de conclusie, dat alles, wat wij van Apelles weten, hem stempelt tot een Marcioniet.

Na deze uitvoerige behandeling van Lucianus en Apelles, en eene korte herinnering aan enkele geestverwanten van Marcion, die ter loops bij de kerkvaders ter sprake komen, beproeft Meyboom verder de anonieme Marcionieten, gelijk hij ze noemt, te schetsen door een beeld te ontwerpen van hunne kerkgemeenschap. „Faciunt favos et vespae, faciunt ecclesias et Marcionitae". Aldus Tertulliaan, Adv. Marc. IV: 5. Er bestonden dus Marcionietische gemeenten. Hoedanig zij waren, heeft men van oudsher gemeend te mogen afleiden uit hetgeen door Tertulliaan in zijne Pr. Haeret. 41, 42 aangaande het kerkgenootschappelijk leven der ketters is geschreven, en inderdaad worden daar ook de Marcionieten genoemd, doch in vereeniging met anderen, waaronder ook die geene ecclesias hebben. Wat Tertulliaan mededeelt, dient dus getoetst aan hetgeen elders van het bestaan en de inrichting van Marcionietische kerken blijkt. Doet men dit, dan schijnt dit vast te staan, dat de Marcionietische gemeenten eene zekere organisatie hebben gehad. Immers er wordt van hunne bisschoppen en priesters gesproken. Zelfs maakt de overlevering Marcion zelven tot bisschop. In elk geval zullen echter de Marcionietische bisschoppen met minder autocratisch gezag zijn bekleed geweest, dan de Katholieke. Althans wat over de vrijgevigheid ten opzichte der leer in de kettersche gemeenten hier en daar wordt meege-

deeld, geeft recht tot de bewering, dat het geestelijk gezag in dit opzicht beperkt was. In verband hiermee waren de grenzen tusschen leeken en geestelijken bij de Marcionieten niet zeer scherp getrokken. Dit blijkt o. a. uit de bevoegdheid ook aan leeken, misschien zelfs aan vrouwen toegekend om den doop te bedienen. En even flauw als wellicht de grenzen tusschen geestelijken en leeken waren, eene even weinig scherpe afscheiding schijnt er geweest te zijn tusschen de leden der gemeente en die er buiten stonden. Althans Epiphanius getuigt: τὰ μυστήρια ἐνώπιον κατηχουμένων ἐπιτελεῖν τολμῶσι. Daartegenover staat evenwel, dat wij elders melding vinden gemaakt van eene keurbende in de Marcionietische gemeenten, van ingewijden, die in onderscheiding van de groote menigte de ware uitverkorenen waren. Niet onmogelijk, dat het laatste op de jongere vertegenwoordigers van het Marcionietisme betrekking heeft. Wat den cultus der Marcionietische gemeenten betreft, zij hadden hare bepaalde plaatsen van samenkomst. Dat zij, om zoo te zeggen, sacramenten hadden, blijkt uit hetgeen reeds over den doop is medegedeeld; volgens lateren kenden zij ook den wederdoop. Voorts herinneren wij hier aan de μυστήρια, waarvan Epiphanius spreekt, waarbij insgelijks water als hulpmiddel zou hebben dienst gedaan, maar waarvan wij overigens niets weten. Lateren weten ook nog van eene confirmatie voor de dooden als eene godsdienstige plechtigheid der Marcionieten te gewagen. 't Zal evenwel altijd een raadsel blijven, hoe de eeredienst der Marcionieten was ingericht. Dat zij godsdienstige geschriften hadden, behoeft na hetgeen over Marcion's canon is gezegd, slechts herinnerd te worden. Een Arabier, die eene „praefatio ad concilium Nicaenum" schreef, weet te verhalen, dat zij, behalve het Evangelie van Lucas en de Paulinische brieven, ook nog een boek hadden, in den trant der canonieke Handelingen, die zij verwierpen, en daarenboven andere psalmen dan die van David. In dit laatste is niets onwaarschijnlijks. Ook van Basilides, Valentinus en Bardesanes wordt vermeld, dat zij voor hunne volgelingen psalmen dichtten. Vreemder is het, dat er van de Marcionieten verhaald wordt, dat zij vastten en Sabbat vierden. Die bevreemding wijkt evenwel, wanneer men verneemt wat Epiphanius, die ons dit mededeelt, er mee bedoelt. Hij wil zeggen, dat de Marcionieten des Zater-

dags gevast zouden hebben uit antipathie jegens den Jodengod. „'Ημεῖς νηστεύσωμεν ταύτην ἵνα μὴ τὸ καθῆκον τοῦ Θεοῦ τῶν 'Ιουδαίων 'εργαζώμεθα", zouden zij gezegd hebben. Het eenige, wat, als wij dit weten, ons nog kan bevreemden is, dat Epiphanius dit Sabbat-*vieren* noemt, want daarvan heeft het zeker niet veel.

Ziedaar in korte trekken, wat Meyboom, onder gestadige verwijzing naar de bronnen, van het godsdienstig gemeenschapsleven der Marcionieten mededeelt. Geeft het ook al geen scherp geteekend beeld, er blijkt dan toch voldoende uit, dat men van eene Marcionietische kerkgemeenschap spreken mag, en dat deze niet onbelangrijk en voor het zich vormend Katholicisme niet ongevaarlijk was, daarvan is de hartstochtelijkheid der bestrijders van het Marceonietisme eene welsprekende getuigenis. Meyboom noemt het bevreemdend, dat het Marcionietisme zulk eene uitbreiding verkreeg, dat Epiphanius verzekeren kan, dat het in zijne dagen te Rome, in Italië, Aegypte, Palestina, Arabië, Syrië, op Cyprus, in de Thebais, ja zelfs in Perzië gevonden werd. Immers het was in den grond eene ascetische richting. Hoe kon eene zoodanige zich zoo ruim verbreiden en zoo langdurig bestaan? Meyboom zegt: „wij zullen wel doen met ook hier te onderscheiden tusschen theorie en praktijk" [1]), m. a. w. in de praktijk zal dikwijls weinig terecht zijn gekomen van het ascetisch karakter, dat het Marcionietisme in theorie bezat. Nu, dit zal wel zoo zijn; de strijd tusschen belijdenis en wandel is niet van heden of gisteren. Maar de ascetische beginselen bleven dan toch erkend; werden zij ook niet altijd en niet door allen toegepast, zij werden dan toch tegenover het Katholicisme gehandhaafd. Zou het onjuist gezien zijn, wanneer wij hierin de kracht van het oorspronkelijk Christelijk beginsel terugvinden en de Marcionieten beschouwen als de dragers en bewaarders van het ethisch karakter van die religieuse beweging, die in de wereldhistorie voor altijd aan den naam van Jezus van Nazareth verbonden is? Zoo niet, dan leveren de Marcionietische gemeenten in haar uitbreiding en langdurig bestaan, per varios casus per tot discrimina rerum, slechts een nieuw bewijs voor het aloude:

1) Meyboom pag. 237.

magna est vis veritatis et praevalebit. Ook van dit laatste? Men volge Meyboom, als hij in een derde paragraaf van zijn vierde hoofdstuk het Marcionietisme in de geschiedenis schetst, zoo men op deze vraag antwoord verlangt. Die derde paragraaf sluit zich geheel aan bij eene uitspraak van Harnack die in het kort hierop neerkomt [1]). Het Marcionietisme heeft inzonderheid geleden door de verheffing van de Katholieke Kerk tot Staatskerk. Niet voor haar echter is het bezweken, maar veel meer voor de macht van het Manicheïsme, waarin het zich later als 't ware opgelost heeft. Toch kon ook die vijand het niet geheel en al bedwingen. Het werkt na tot zelfs in de geschiedenis van het Westen van de 12de en 13de eeuw. Aan de hand zijner zegslieden toont Meyboom aan, hoe juist deze uitspraak van Harnack is. In Spanje dicht, tegen het begin der 5de eeuw, Prudentius tegen Marcion. In Afrika hooren wij Praedestinatus en Optatus van de Marcionieten gewagen, meer evenwel als van eene secte, die gebloeid had, dan als van eene die bloeide. Aldus ook Augustinas. Zou het ook kunnen zijn, zou ik willen vragen, dat in Afrika zich de Marcionieten in de Donatisten hebben opgelost? Zeker is het, dat beide anti-Katholieke richtingen verwantschap genoeg met elkaar bezaten, om zulk eene ineensmelting mogelijk te maken. Ook in Italië schijnt het Marcionietisme geen krachtig leven te hebben gehad „Quamvis paene defuerint", schrijft pseudo-Ambrosius in 't begin der 5de eeuw. In het Oosten hebben zij echter veel taaier leven geleid. Hieronymus, die van Antiochië en Constantinopel uit herhaalde reizen in het Oosten deed, noemt ze meer dan vijftig maal in zijne geschriften. Bij Chrysostomus heet Cyprus „door de ketterij der Marcionieten belegerd". Dat ook Syrië een vruchtbaren bodem leverde voor Marcion's ketterij getuigt eene reeks van schrijvers o. a. Theodoretus, die treffende verhalen weet te doen van de bezwaren, waarmee hij bij zijn strijd tegen het euvel te worstelen had, als herder over tachtig gemeenten. In lateren tijd vinden wij zelfs bij de Arabieren melding gemaakt van de Marcionieten; zelfs zouden, naar het bericht van een Arabisch auteur, die in 945 schreef, werken van Marcion uit het Parsi en Pehlvi in het Arabisch

1) Meyboom pag. 238.

zijn vertaald. En een ander Arabisch schrijver uit dien zelfden tijd deelt mede, dat de Marcionieten in grooten getale gevonden werden in Churâsan, dus bezuiden den Oxus, in het rijksgebied van Perzië, waar, zooals wij zagen, ook Epiphanius de Marcionieten verblijven laat. Er zijn zelfs sporen, dat zij nog verder Oostwaarts gevonden werden. Wij zien dus, dat zij welig tierden in die streken, waar van oudsher theosophie en dualisme thuis waren. Daarin vindt eensdeels de zeer weelderige ontwikkeling van het oudtijds sobere en eenvoudige Marcionietisme zijn verklaring, terwijl zich anderdeels de oplossing van het Marcionietisme in het Manichëisme daaruit begrijpen laat. Misschien was het echter nog juister te zeggen, dat Marcion's ketterij niet ten onder ging, maar om hare trekken van overeenkomst met het Manichëisme, door de tegenpartij daarmee verward en vereenzelvigd werd.

„In zoo ver is het dan ook mogelijk", zegt Meyboom, „dat het Marcionietisme mede zijn aandeel heeft gehad aan het optreden der latere richtingen, waarin het dualisme voortleefde [1])". Hier mag gedacht worden aan de Paulicianen en hunne geestverwanten, maar aan hen niet alleen; ook aan dien ganschen breeden stroom van Christendom buiten de Kerk, die, ten tijde der kruistochten vooral, zich uit het Oosten naar het Westen wentelde. Schier overal vinden wij in de middeneeuwen antikerkelijke vereenigingen, met een bijbelsch en dualistisch karakter. Doorgaands is hun bestaan, gelijk hun ontstaan in nevelen gehuld. Maar sommige hunner bekende eigenaardigheden, gelijk vaak hun naam, wijzen onmisbaar naar het Oosten heen. Men denke aan de Katharen, aan de Bulgari en aan de Publicani, welke laatste naam wel eene Fransche verbastering van Paulicianen zal zijn. Zoo zou men, den draad verder volgende, aan de Waldenzen komen, doch „zoo voortgaande zouden wij toch zeker de historische lijn al te zeer rekken", zegt Meyboom zeer juist. Trouwens, waartoe zou het dienen? Dit blijkt uit hetgeen Meyboom gaf onmiskenbaar, dat er tot in de tiende eeuw duidelijke sporen van het bestaan der Marcionieten aanwezig zijn, en de onderstelling is zeker niet gewaagd, dat, onder hoe zonderlinge vormen en begrippen vaak

1) Meyboom pag. 244.

ook, de ketterij van Marcion tegenover de Joodsche elementen in het Katholicisme, vooral tegenover de Katholieke leer van het opus operatum den zedelijken ernst en de zedelijke vrijheid van het oorspronkelijke Christendom de eeuwen door heeft bewaard en gedragen naar een tijd, waarin zij zich beter en krachtiger konden doen gelden, dan ooit te voren. Hoe dit zij, dit staat vast dat het Katholicisme in het Marcionietisme altijd een geduchten vijand heeft gezien, dien het nooit nagelaten heeft zoo krachtig mogelijk te bestrijden.

Zoo zijn wij eindelijk gekomen tot het slothoofdstuk van Meyboom's boek, waarin hij onder den titel: „Marcion in de lijst van zijn tijd", een overzicht geeft van het christelijk godsdienstig leven ten tijde van Marcion's optreden, met het doel, zoo mogelijk eenige gegevens op te sporen, die ter verklaring van zijn streven kunnen dienen.

De Marcionieten waren Christenen, zegt Meyboom, en werden ook als zoodanig erkend. Wel een bewijs, hoe groot de verscheidenheid onder de Christenen was, reeds in de eerste helft der tweede eeuw. Allereerst roept reeds de verhouding der Christenen tot het Jodendom drie typen van Christenen in het leven. Men had Christenen, die de Joodsche wet onvoorwaardelijk eerbiedigden; er waren er, die haar verwierpen; terwijl men eene partij van transactie had in het midden tusschen deze beide uitersten. Maar naast deze groepen en hunne nuanceeringen, hoeveel wind van leering, die uit alle hemelstreken blies en waarvan de herinnering zich vastknoopt aan de namen van Marcion, Simon, Menander, Saturninus, Basilides, Valentinus enz. Wat wij evenwel van deze gnostici en zoovele anderen kennen is zoo weinig, en dat weinige is daarenboven dikwijls nog zoo weinig zeker, dat de vraag naar het onderling verband tusschen deze veelsoortige openbaringsvormen van het Christendom en naar hunnen gemeenschappelijken achtergrond, of in het geheel niet, of niet dan hoogst onvolledig kan worden beantwoord. In den strikten zin des woords kan er dus geen sprake zijn van de lijst van den tijd, waarin Marcion geplaatst moet worden. De factoren, die het Marcionietisme in het leven hebben geroepen, kunnen niet eens volledig worden opgesomd. Marcion zal een heiden zijn geweest, die het Christendom heeft aan-

vaard [1]). Maar in welken vorm? Om dit te kunnen zeggen, zou men moeten weten, welk Christendom in Marcion's jonge jaren aan de oevers van de Zwarte Zee beleden werd. Maar ook dit is ons onbekend. Zooveel is zeker, de *κύριος* en de *ἀπόστολος* waren hoofdfiguren in Marcion's dogmatiek. En dat Marcion's Christus meer eene idee was dan eene historische realiteit m. a. w. dat Marcion's christologie docetisch was, dat spreekt Meyboom hier stellig uit [2]), hoe twijfelachtig hij zich vroeger over dit punt hebbe uitgelaten. Langs welken weg evenwel Marcion dien metaphysischen Christus opnam in zijne wereld- en levensbeschouwing, daaromtrent verkeeren wij in volslagen onzekerheid. Wat den Apostel aangaat, deze was Paulus, en Paulus en Marcion waren in de schatting der Marcionieten zoo zeer één, dat er zelfs waren, die het evangeliewoord betreffende het zitten ter rechter- en ter linkerhand Gods op beiden toepasten. Wat verklaart dit gezag door de Marcionieten aan Paulus toegekend? Het feit, dat de Paulinische brieven in tijdsorde aan die van Petrus enz. voorafgingen? De omstandigheid, dat zijn zendingsarbeid Paulus inzonderheid tot apostel stempelde? Het verband tusschen Paulus' naam en eene antinomistische richting in de kerk, die Marcion's sympathie had? Het imposante van Paulus' figuur, dat zelfs zijnen tegenstanders bewoog hem eene zekere autoriteit toe te kennen? Meyboom stelt die vragen, maar acht zich niet gerechtigd ze te beantwoorden. Het verleden, dat Marcion voorafging, het heden, dat hem omringde, acht hij te onvoldoende bekend om eene genetische verklaring van het Marcionietisme, die dien naam ten volle verdient, te kunnen geven.

Is dus de slotsom van Meyboom's studie weinig bevredigend voor onze weetgierigheid, dit zal dan toch, naar de meening van den auteur, de indruk zijn, door zijn boek te weeg gebracht, dat wij in Marcion hebben te zien een man van beteekenis, eene invloedrijke persoonlijkheid, door welke eene machtige geestesstrooming in de Christelijke kerk in beweging gebracht, althans in beweging gehouden is. —

Na dit overzicht van Meyboom's belangrijke studie, keeren

---

1) Men vergelijke hetgeen hieromtrent boven door mij is opgemerkt.

2) Meyboom, pag. 266.

wij terug tot de vraag, die wij in den aanvang stelden. Zullen de lezers, die zijn boek ter hand namen, het na gedane lezing, dankbaar en voldaan nederleggen? Wat mij betreft, gaarne wil ik als mijne overtuiging uitspreken, dat Meyboom de theologische wereld van ons vaderland aan zich verplicht heeft met het werk, dat hij ondernam. Hij heeft een boek geleverd, dat blijvende diensten bewijzen zal aan allen, die zich aan de Marcion-quaestie of aan één van hare onderdeelen wijden. In „Marcion en de Marcionieten" hebben wij thans bijeen, wat tot nog toe van hier en daar moest worden te zaam gebracht. Wij kunnen daardoor het vraagstuk beter overzien, en aan de hand van een zoo betrouwbaar gids, als Meyboom blijkt te zijn, ook veel gemakkelijker de talrijke getuigenissen opnemen en waardeeren, die in de Marcion-quaestie moeten worden gehoord. Dit geeft den schrijver zonder twijfel aanspraak op onze erkentelijkheid. Daarop heeft hij ook recht, naar ik meen, om de wijze, waarop hij van het door hem bijeengebrachte materiaal gebruik maakt. Missen wij ook menigen trek in het beeld van Marcion en de Marcionieten, wij kunnen dit bij de gesteldheid der bronnen aan Meyboom niet wijten, terwijl wij het daarentegen op prijs hebben te stellen, dat er in de schets, die de schrijver ontwerpt, geene lijn, geen omtrek is, die niet door het getuigenis van een of anderen zegsman voldoende gewaarborgd is. Wat Meyboom geeft, kan hij verantwoorden; hij schrijft de geschiedenis als een conscientieus man. Voegen wij hierbij nu nog, dat de vaak moeielijk te bewerken stof door den auteur zóó behandeld is, dat zijn boek zich betrekkelijk aangenaam en gemakkelijk laat lezen, dan geloof ik genoeg gezegd te hebben, om te doen blijken, dat Meyboom's arbeid ten zeerste door mij wordt gewaardeerd. Ik wenschte er bij te kunnen voegen, dat ik even voldaan als dankbaar ben. Dit is echter niet het geval. Waarom niet, behoef ik den lezers van deze aankondiging niet meer met vele woorden te zeggen. Bij de bespreking van het hoofdstuk over Marcion's canon heb ik mijne bezwaren reeds uiteengezet. Kortelijk zij hier alleen herhaald, dat Meyboom, mijns inziens, aan het belangrijkste gedeelte van zijn onderwerp, de verhouding van den canon van Marcion tot den onzen, geen recht laat wedervaren. Hij onthoudt zich nml. van eene vergelijkende textcritiek en laat dus het eenige af-

doende middel om licht over deze zaak te doen schijnen ongebruikt. Maar dientengevolge mist dan ook zijn betoog, dat onze canon anterieur is aan dien van Marcion en dat mitsdien de traditioneele beschuldiging van schriftvervalsching tegen Marcion op goede gronden rust, kracht van bewijs. Voor de oplossing van het vraagstuk brengt Meyboom's boek ons dus geen stap verder, en dit moest van eene monographie over Marcion niet kunnen worden gezegd. Zoo de schrijver al geen nieuw licht kon ontsteken, moest hij in elk geval op afdoende gronden hebben aangetoond, waarom hij het oude licht voor het ware houdt, te meer daar het juist de bedenkingen zijn, die tegen het traditioneele gevoelen over de Marcion-quaestie werden geopperd, welke hem tot het schrijven van zijn boek drongen. Dit is niet geschied, en daarom meen ik te mogen zeggen, dat Meyboom's studie, hoeveel goeds zij ook geve — en dit wordt ten volle door mij erkend — juist in de hoofdzaak niet beantwoordt aan de eischen, die men haar stellen mag en moet. Zij heeft groote en blijvende waarde als uitstekend hulpmiddel bij de studie dier vraagstukken, die aan den naam van Marcion verbonden zijn, maar zelf heeft de auteur die vraagstukken niet nader tot hunne oplossing gebracht.

Idaard, Oct. '88. J. A. Bruins.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Bibliotheek van Moderne Theologie en Letterkunde. Sedert mijne vorige aankondiging verscheen er van onze gewaardeerde Bibliotheek: 8ste Deel, 3de en 4de Stuk, en 9de Deel, 1ste Stuk. Wij ontvingen daarmede: J. M. Wilson, Het Stoïcisme te Rome als godsdienst beschouwd; Dr. F. Görres, Eenige populaire heiligen der catholieke kerk; Matthew Arnold, Wat wij aan Emerson te danken hebben?; H. H. Zaalberg, Margaretha van Navarre; Dr. Herman de Ridder Jr., Rabbijnenzoon of Zoon des Vaders?; Dr. M. A. N. Rovers, Descartes en Christina van Zweden; Ernst Keil, Het pauselijk Jubilaeum; John Addington Symonds, De vooruitgang op het gebied van het denken in onzen tijd; Dr. G. C. v. Planta, De vertwijfeling van den twijfelaar; Paul Janet, Caro als wijsgeer; Dr. H. U. Meyboom, Folklore; Dr. Jean Réville, De vorderingen en de roeping van de geschiedenis der godsdiensten; W. Zaalberg, Gedachten en vragen; Dr. Karl Holstein, Is de Theologie een wetenschap; Dr. James Martineau, De organisatie van de gemeenten der Unitariërs; Gaston Boissier, De bekeering van Augustinus; Dr. L. H. Slotemaker, Godsdienstig geloof voor onzen tijd (kritiek van Dr. Rauwenhoff's Wijsbegeerte van den Godsdienst); eindelijk de „Leestafel" van Dr. M. A. N. Rovers (die nu ook den inhoud daarvan met het 9de Deel op den omslag begon te vermelden), waarin, o. a., de studie van Dr. H. U. Meyboom over „Marcion en de Marcionieten"; de voordracht van Prof. Heinrici „Die Forschungen über die Paulinischen Briefe: ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgaben"; de 2de

Editie van „Im Kampf um die Weltanschauung, Bekenntnisse eines Theologen"; de 3de Editie van „Werken en wachten" van E. Snellen; W. Zaalberg, „Het oude geloof en de nieuwe wetenschap" worden aangekondigd.

F. W. B. v. B.

Vergelijkende Mythologie.

Niet zonder weerzin zie ik mij genoodzaakt mij heden op het glibberig terrein der vergelijkende Mythologie te bewegen, waar, zooals de nu aan te kondigen werken opnieuw bewijzen, nog de grootste oneenigheid en daardoor onzekerheid heerscht. Maar het is onmogelijk althans een dier boeken met stilzwijgen voorbij te gaan, omdat het voor de tot hiertoe met elkander wedijverende theorieën een geheel nieuwe poogt in de plaats te stellen, die, als zij bleek de rechte te zijn, niet alleen in de mythologische wetenschap, maar ook in de geheele hierografie een volslagen omwenteling zou teweeg brengen. Het is plicht het althans te leeren kennen, al kan er voor 't oogenblik van weerlegging, zelfs van uitvoerige beoordeeling nog geen sprake zijn. Het is getiteld:

Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen, *von* Otto Gruppe, *Erster Band, Einleitung* (Leipzig, Teubner, 1887). Dit eerste deel, dat nog niet anders dan eene Inleiding geeft en het eigenlijk onderwerp nog maar van ter zijde aanroert, beslaat meer dan zevenhonderd bladzijden; hoeveel bladzijden de geleerde schrijver voor zijn eigenlijk onderwerp zal behoeven, is niet te overzien. Wij troosten ons met de gedachte, dat het nog meer tijd kost zulk een deel te schrijven dan het te lezen, en wij dus, na de Inleiding doorgewerkt te hebben, ons nog wel eenigen tijd zullen kunnen verpoozen, voordat het eerstvolgende deel ons verschrikt. Ik zeg dit niet uit minachting voor den schrijver of voor den inhoud van zijn werk, maar omdat zulke lijvige boeken over een onderdeel eener wetenschap in onzen voorthaastenden tijd wel een zware geduldsproef zijn. En dit werk behoort tot die, welke men lezen moet, en waarvan ook dege-

nen die zich met de hoofdgedachte niet kunnen vereenigen en tegen de bijzonderheden veel bezwaren hebben, nochtans zullen moeten getuigen, dat er veel uit te leeren is.

Deze Inleiding bestaat uit twee Hoofdstukken, het een bijna 300, het ander ruim 400 bladzijden groot. In het eerste ontvangt men een Overzicht over de gewichtigste pogingen om het ontstaan van den Eerdienst en de Mythe te verklaren. Nadat de S. de onderstellingen reeds in de oudheid voorgedragen kortelijk behandeld en ook bij de kerkvaders, de Humanisten, de engelsche Deïsten en Voltaire eenige oogenblikken heeft stilgestaan, laat hij al de opvolgende mythologische scholen voor zijn rechterstoel verschijnen, om ze, de een wat strenger, de ander wat minder, soms met aanneming van verzachtende omstandigheden, toch alle zonder onderscheid te veroordeelen.

Of liever, want dit beeld is juister, 't is een krijg op leven en dood aan alle mythologen verklaard, tegen wie hij optreedt met een leger, niet ongelijk aan dat van Xerxes, ontzaglijk van omvang, doch innerlijk zwak. De schermutselingen met Creuzer en de andere Symbolici, met de Rationalisten Lobeck, Grote en Lehrs, met Forchhammer, die alles uit plaatselijke mythen verklaren wil, zijn slechts voorpostengevechten. Ernstiger is de strijd met de Grimms, maar de hoofdaanval is tegen de eigenlijk gezegde vergelijkende Mythologen, Ad. Kuhn en Max Müller met hun volgers, gericht. Alle etymologieën, door hen voorgesteld, worden verworpen; alle overeenkomsten, door hen gevonden, voor toevallig verklaard; of, zoo een van beide onmogelijk is, worden de gevolgtrekkingen, die zij er uit afleiden, als onlogisch bestreden. Al wat men heeft aangevoerd ten bewijze dat er een voorhistorische graeco-italische, indo-îranische, gezwegen nog van een indogermaansche mythologie en eerdienst, bestaan heeft, voordat er nog een helleensche, een italische, een indische, een perzische of eenige andere der ario-europesche godsdiensten gevormd was, wordt uitgerafeld en als onbruikbaar verworpen. De juiste verklaring van het nationaliteitsbegrip, de palaeontologie, de voorhistorische ethnologie worden te hulp geroepen, om de ijdelheid der hypothezen van Kuhn en Müller in het licht te stellen. Dan, voordat hij nog zijn wapenen tegen anderen richt, poogt de zegevierende veldheer het op den vijand veroverd gebied

voor zich in bezit te nemen. Met andere woorden, nadat hij de onbestaanbaarheid der overervings-theorie meent bewezen te hebben, tracht hij aan te toonen, dat zij door eene andere, die van latere overneming (*nachträglicher Übertragung*) vervangen moet worden. Later zal hij deze theorie opzettelijk uiteenzetten en bepleiten. Thans vergenoegt hij zich met een uitvoerig betoog, dat de overbrenging van oostersche voorstellingen naar Griekenland, van west-aziatische eerdiensten en mythen naar Indië, en van oostersche en zuid-europesche naar Midden- en Noord-Europa mogelijk was.

De Daemonologisten, onder welken naam de schrijver Schwartz, Usener, Mannhardt, El. H. Meyer en Andr. Lang samenvat, hebben, als halve bondgenooten, slechts een kleine terechtwijzing noodig, maar dan ontbrandt de strijd met nieuwe felheid en richt zich tegen de grondgedachte waarvan al de door den S. verworpen hypothezen uitgaan, die alle mythologen althans stilzwijgend schijnen aan te nemen, namelijk dat Mythe en Eerdienst uit een volstrekt algemeenen aanleg van het menschelijk geslacht verklaard moeten worden (*die anthropologische und religionsphilosophische Erklärung*). Nadat aan dit afbrekend betoog — want ook hier is niemand rechtvaardig, ook niet één — een goede zestig bladzijden gewijd zijn, gunt de S. ons even een blik in hetgeen wij van hem hebben te wachten. Zijn eigen theorie, die later eerst in al haar omvang en bijzonderheden kan meegedeeld worden, heet „het zuivere Adaptationisme". De godsdienst is niet zoo algemeen en zoo eenvormig als men wel meent; doch in zoover hij het is, kan dit niet uit een gemeenschappelijken menschelijken aanleg, maar alleen uit historische betrekkingen tusschen de volken worden afgeleid. Het eene volk heeft hem van het andere overgenomen en naar zijn behoeften gewijzigd — daarom Adaptationisme —, en hij schijnt in Egypte of Babel, dat is mij nog niet volkomen duidelijk geworden, uitgevonden te zijn. Want godsdienst is een begoocheling, een illusie, waarvan het werkelijk nut niet kan worden ingezien, alleen dienstig om als heulsap aan de arme, lijdende menschheid eenige verdooving te schenken.

Dit is, in grove trekken, de inhoud van het eerste hoofdstuk. Het tweede is aan bronnenstudie gewijd en bevat een overzicht van de gewichtigste oorkonden, die omtrent de ge-

schiedenis van de Mythe en den Eerdienst bericht geven. Achtereenvolgens worden de Veda, de Assyrische hymnen en theogonieën, de Fenicische letterkunde over het ontstaan der wereld en der goden, de heilige letterkunde der Egyptenaars, en de overblijfselen van die der Frygiërs, eindelijk de Grieksche en Romeinsche gedichten aan en over de goden en de tot hen gerichte gebeden in behandeling genomen, waarna een aanhangsel nog de Sibyllijnsche profetieën bespreekt.

Hier vooral, doch ook reeds bij de lezing van het eerste Hoofdstuk, moet hulde gebracht worden aan de verbazende belezenheid en grondige geleerdheid van den schrijver. Hij heeft het zich niet licht gemaakt en meestal uit de beste bronnen geput. Daarom, al moet ten slotte, wat ik vermoed dat het geval zal zijn, de theorie door hemzelven voorgesteld verworpen worden, de bronnenstudie van dit tweede Hoofdstuk behoudt hare waarde en verdient zeer te worden geraadpleegd. Ik voeg er gaarne bij, dat ook in de critiek van sommige stelsels in het eerste Hoofdstuk niet weinig voorkomt, wat behartiging waard is en zelfs de voorstanders van de bestreden theorieën tot wijziging of verbetering daarvan zal nopen.

Maar dat is dan ook alles wat tot lof van dit lijvige werk gezegd mag worden. Wat in de critiek door den S. van de verschillende stelsels zijner voorgangers gegeven juist is, is somtijds nieuw en oorspronkelijk, doch meestal reeds door anderen opgemerkt. En wat hem alleen eigen is, is meestal òf ongegrond, òf onbillijk, òf althans sterk overdreven. Dit geldt vooral wat hij tegen Kuhn en Müller in 't midden brengt. Tegen etymologieën is gemakkelijk strijden, vooral door hen die geen taalkundigen van hun vak zijn, en de etymologen maken het er menigmaal naar, dat men hun geloof weigert, ook daar waar zij toch in den grond gelijk hebben. Maar al heeft men twijfelachtige afleidingen, die de eenheid van oost- en west-arische, van indische en îranische, van grieksche en romeinsche goden moeten bewijzen verworpen, er blijven altijd nog genoeg gemeenschappelijke godsdienstige namen en termen over, die bewijzen dat de nog niet in volken verdeelde Ario-Europeërs een mythologie of godenleer en een cultus, met één woord een godsdienst hadden en de hooger wezens die zij aanbaden, hoe verschillende namen zij later aan

elk in 't bijzonder gaven, in 't algemeen met dezelfde of soortgelijke benamingen aanduidden. Ook is het waarlijk niet enkel een vraagstuk van etymologie. Er zijn nog andere overeenkomsten dan die in namen, namelijk in het karakter der goddelijke wezens, in de mythen hun toegeschreven, in eigenaardige, niet uit een algemeen menschelijken aanleg verklaarbare gebruiken, waarmee ook rekening moet gehouden worden, en daarover zwijgt onze S. of loopt hij luchtig heen. Hoe uitvoerig en in de bijzonderheden afdalend zijn bestrijding van de hypotheze der vergelijkende mythologen ook zijn moge, zij is toch wezenlijk gebrekkig en oppervlakkig. Hij heeft hier en daar kleine bressen geschoten in de vesting die hij poogt in te nemen, maar geen van alle groot genoeg om een zegevierende bestorming te wagen. Ik weet wel dat een groot aantal zwakke bewijzen niet zooveel beduiden als één sterk bewijs, maar aan stevige gronden ontbreekt het de vergelijkende mythologen niet en voor het indrukwekkend geheel hunner argumenten die elkander aanvullen en steunen heeft deze, met zijn partijdig vergrootglas gewapende, sceptische criticus geen oog. Men zou hem, nadat hij gepoogd heeft de redeneeringen, met name van Kuhn en Müller te ontzenuwen, de eigen woorden kunnen toevoegen die hij bezigt, om de armoede aan uitwendige bewijzen voor zijn eigen hypotheze te bemantelen: „eine durch die historische Logik gebotene Folgerung, die ihrer Natur nach durch äussere Zeugnisse nicht unterstützt werden kann, wird dadurch nicht widerlegt, dass die scheinbar sie bestätigenden äusseren Beweismittel vor näherer Prüfung nicht standhalten" (blz. 165).

Er zijn onder de jongere geleerden van den tegenwoordigen tijd niet weinigen, die zich schijnen te verbeelden, dat alles betwijfelen en verwerpen de ware critiek is. Daartoe behoort ook de Heer Gruppe; altijd wanneer hij geen steun meent te vinden voor zijn eigen hypotheze. Overeenkomsten klaarder dan de dag, zooals er bijvoorbeeld in de indische en îranische godsdiensten zoovele bestaan, verklaart hij voor toevallig; en, zoo dit toch werkelijk niet gaat, verwijst hij naar zijn adaptationisme ter verklaring. Om een enkel voorbeeld te noemen, want ik zeg met den S.: „es lohnt sich nicht die Beispiele zu häufen", — hij erkent, dat de menschenoffers, in de wijs

waarop ze volbracht werden, bij Germanen, Hellenen en Indiërs veel op elkander gelijken, en dat men dus wel reden heeft, hierin een overblijfsel uit den pro-ethnischen tijd te zien; een gevolgtrekking, waarvoor, volgens hemzelf, ook zulke voorzichtige onderzoekers als Weber en Hehn niet teruggedeinsd zijn. Maar Gruppe sluit zich daarbij niet aan. Menschenoffers zijn, naar hij verzekert, aan het oudste gedeelte van den Ṛgveda geheel, aan de jongere gedeelten bijna geheel onbekend, dus, zij kunnen vóor dien tijd bij de voorvaders der Germanen, Hellenen en Indiërs niet in gebruik zijn geweest. Deze redeneering steunt op een volslagen miskenning van 't karakter van den Ṛgveda, en gaat bovendien uit van een nog grootelijks onzekere chronologische rangschikking zijner deelen, die de S. als bewezen schijnt aan te nemen. De Ṛk is volstrekt niet zoo primitief als men meestal meent; hij is het orgaan eener godsdienstige hervorming, die echter tot een betrekkelijk kleinen kring beperkt bleef. Daarom kan men volstrekt niet zeggen, dat al wat aan die vermeend oudste (ik houd den Samaveda voor ouder) verzameling vreemd is en in de andere vedische of nog later geschriften vermeld wordt, noodzakelijk eerst na het sluiten van den Ṛgveda moet zijn uitgedacht. In de andere Veda's, met name in den witten Yajuš en vooral in den als verzameling, bijzonder als kanoniek geschrift, jongsten Atharvaveda, komt niet weinig voor wat anticker is, dan de beschouwingen, mythen en gebruiken van den Ṛk. En zelfs van veel latere geschriften, de Purâṇas niet uitgesloten, kan hetzelfde worden gezegd.

Maar de moeilijkst te overtuigen criticus van eens andermans hypothezen wordt in den regel zeer gemakkelijk en zelfs wat lichtgeloovig, zoodra het op de verdediging zijner eigen hypothezen aankomt. Zoo gaat het ook Dr. Gruppe. Een zoo zonderlinge, gloednieuwe, verrassende, ja, ik durf wel zeggen monsterachtige theorie als die hij aanbeveelt, heeft wel noodig door een zoo groote macht van onloochenbare bewijzen verdedigd te worden, dat wij gedwongen worden, ons tegen wil en dank gewonnen te geven. Uit de straks aangehaalde zinsnede kan reeds blijken, dat daaraan veel ontbreekt en de S. zelf genoodzaakt is, de armoede zijner uitwendige bewijzen te erkennen en zich op de historische logika te beroepen. Nu erken

ik met de wetten der historische logika niet zoo vertrouwd te zijn om in te zien, dat zij ons dwingt, ook schoon er maar pover bewijs kan worden geleverd, de navolgende stellingen te onderschrijven: de menschheid heeft veel eeuwen lang zonder godsdienst geleefd; ook aan de voorvaders der volken van den zoogenaamd indo-germaanschen of arischen stam was alle godsdienst vreemd; zelfs de Indo-îraniërs, de Graeco-italiërs, de nog ongescheiden Germanen, de nog vereenigde Kelten hadden geen godsvereering, en men moet aannemen dat de Hellenen nog in het begin van hun zelfstandig volksleven (de ethnische periode) geene ook slechts eenigermate uitgewerkte godsdienstvormen kenden (blz. 151 v. g.); en dit zou naar alle waarschijnlijkheid zoo gebleven zijn, indien niet in hun nabijheid bij de Semieten van Voor-Azië en bij de Egyptenaars de godsdienst ontstaan en ontwikkeld was en zich niet van dat middelpunt uit, als ware hij een besmettelijke ziekte, onder alle volken verbreid had. Om voor deze wonderbare onderstelling ruimte te krijgen moest dit dikke eerste deel geschreven worden; hoeveel er nog noodig zullen zijn, om ze te bewijzen valt niet te overzien. De meeste der door den S. aangevallen hypothezen zijn aannemelijker dan de zijne; en al waren ze dit niet, al lagen ze alle, zooals hij zich verbeeldt, door zijn critisch zwaard verwonnen, zieltogend ter aarde, voor zijn theorie zou ik ze zeker niet inruilen en dan liever met een *non liquet* tot andere onderzoekingen overgaan. Ik weet er niets beters van te zeggen, dan wat Prof. Jevons, aan het slot van zijn geestige recenzie in de *Classical Review* schrijft en waarmee ik deze aankondiging wil besluiten: „Had the speculation been put forward, as in itself it might well have been, in a Programme or Dissertation, it would have been enough to point out that the stimulant which, according to Herr Gruppe, called into exercise the latent capacity for religious illusion was long known to the pro-ethnic Indo-Europeans, who yet according to him had no religion: every one would have accorded him the merit of ingenuity and would have prophesied that with time and wider reading the author would wax in wisdom and discretion. But as it is, his book shows tremendous learning and must have taken enormous time to write. If water chokes us, wherewith shall we wash it down?"

Kypros und der Ursprung des Aphroditekultus, *von* Alex. Enmann (*Kritische Versuche zur ältesten griechischen Geschichte*, *I. Mémoires de l'Acad. imp. d. sciences de St. Pétersbourg*, VIIe série, T. XXXIV, n°. 13) is een hoogst belangrijke verhandeling, die uitmuntend als tegenstelling tegen het werk van Gruppe dienst kan doen. Tracht deze laatste te bewijzen, dat alle overeenkomst in godsvereering aan ontleening of overbrenging te danken is, Prof. Enmann wil aantoonen, dat zelfs de dienst van Afroditê, die sommigen geheel van de Feniciërs overgenomen, anderen en wel de meesten sterk door den Astartedienst gewijzigd achten, in oorsprong en ontwikkeling zuiver helleensch was. Het betoog verdient te meer de aandacht, omdat de S. volstrekt geen uitsluitend stelsel heeft; althans hij bepaalt zich vrij strikt tot zijn eigenlijk onderwerp en zonder te willen loochenen, dat reeds sedert de 5e eeuw v. C. althans een aantal vreemde godsvereeringen in Griekenland werden ingevoerd, en dat deze overneming van het uitheemsche later nog toenam, beijvert hij zich alleen om te bewijzen, dat Afroditê een eigene helleensche godin was, en dat de Grieken haar vereering volstrekt niet aan de Feniciërs te danken hadden. Ook loochent hij het vroegtijdig handelsverkeer der Feniciërs met Griekenland geenszins, maar hij meent, dat daarbij van invoering van fenicische godheden en eerdiensten geen sprake zou kunnen zijn, omdat zoowel de Odyssee als Herodotus slechts spreken van een korter of langer jaarmarkt bij de schepen, niet van eenigszins blijvende nederzettingen. En alleen kolonizeering in den oudsten tijd, waarvan trouwens geen enkel spoor is overgebleven, meent E., zou het overnemen van zulk een eerdienst kunnen verklaren. Veel later eerst, in het tijdperk van 't synkretisme heeft men tusschen de gelijksoortige helleensche en semietische of andere vreemde eerdiensten geen scherp onderscheid meer gemaakt, en toen ontstonden voorstellingen als van Afroditê's geboorte op Cyprus, uit het schuim dat de bij Cythera in zee gevallen fallos van Ouranos deed ontstaan (Hesiod. Theog. 188—206), en combinaties, zooals bij Herodotus (I, 105) dat Afroditê Ourania haar oudste heiligdom te Aškelon zou gehad hebben en van daar naar Cyprus en Cythera gebracht zou zijn. Dat Homerus, trouwens alleen in den 5en zang der Ilias en in 't gezang van Dêmodokos in de

Odyssee, haar Kypris en ook Kythereia noemt, beduidt niets, want het eerste woord is hetzelfde als het umbrische Cupar (dat gewoonlijk met *bonus* verklaard wordt en, ten onrechte meent F., met de Bona Dea vereenzelvigd) en Kythĕreia kan niet van Kythêra afkomen. Dan tracht hij het zuiver grieksch karakter van den Afroditêdienst op Pafos aan te toonen, behandelt nog een aantal ondergeschikte punten, geeft etymologieën van verschillende namen en komt eindelijk tot deze slotsom: De Afroditêdienst was te vast bij 't helleensche volk geworteld en heeft zich daarbij in zoo echt helleenschen vorm ontwikkeld, dat men hem niet als aan een semietisch volk ontleend mag voorstellen. Zelfs middelende verklaringen moeten afgewezen worden. Alleen het lascive dat dien eerdienst kenmerkte is van jongeren oorsprong en het obscene uit vreemde landen aangebracht. Zoo zouden de hierodoulen oorspronkelijk eenvoudig tempelslaven en slavinnen geweest zijn; de instelling te Korinthe was niet echt-grieksch, maar zooals Strabo (XII, 558) meedeelt uit Komana in Pontus naar Korinthe en vandaar naar 't neder-italische Locri zijn overgebracht. Zelfs de naam Πορνη beteekende oorspronkelijk *προυαια*.

Wat den Astartedienst betreft, hij is met dien van Afroditê parallel en gelijksoortig, en heeft zich uit dezelfde primitieve voorstellingen zelfstandig ontwikkeld. Eerst op Cyprus komen de twee gelijksoortige diensten met elkander in aanraking, zonder elkaar te doordringen. „Die vergleichende Religionswissenschaft die auf Grund anthropologischer Forschung uns die beiden Religionen allmählich als einen aus demselben im Menschen liegenden Anlagen entsprossenen Baum erkennen lehrt, muss uns vor jeder historischen Vermenging bewahren" (blz. 85).

De verhandeling van Enmann, die tot een slotsom komt, juist tegenovergesteld aan die van Gruppe, en die vooral ten doel heeft de combinaties van Ernst Curtius in de *Preussische Jahrbücher* van 1875 en in zijn *Griechische Geschichte* te ontzenuwen, verdient zeer ernstig overwogen te worden. Ik ben ook overtuigd, dat Curtius vrij wat meer beweert, dan hij kan bewijzen of zelfs waarschijnlijk maken, en dat Afroditê geen vreemde, maar een echt helleensche godin is, heb ik eenige jaren geleden in dit Tijdschrift en in de *Revue de l'Histoire des Religions* staande gehouden. Toch blijf ik in dit opzicht

een middenman. De hypotheze, dat de helleensche godsdienst niet zonder machtigen invloed van vreemde, met name semietische en kleinaziatische eerdiensten den vorm heeft aangenomen, waarin hij tijdens den bloeitijd van 't helleensche volk optreedt, heeft ook voor mij nog altijd de hoogste waarschijnlijkheid. Kan men bewijzen, dat dit niet door fenicische kolonizatie geschied is, dan heeft het op andere wijze plaats gehad, maar de vergelijking van den helleenschen godsdienst met de andere ario-europeesche eenerzijds en met de niet-arische van Voor-Azië anderzijds, noopt ons de zaak zelve te aanvaarden.

De bewijsvoering van den S. komt mij dikwijls uiterst zwak voor. Zoo vraagt hij: Hadden de Feniciërs tijd en gelegenheid gehad tempels van Aštarte in hun koloniën op te richten (wat zij dan toch zonder eenigen twijfel gedaan hebben), waarom hebben zij dan hun mannelijke godheden zoo geheel verwaarloosd? Maar dit hebben zij, getuige Melḳart, Makar, niet gedaan. Of waarom hebben de helleensche autochthonen de Baalîm niet overgenomen? Vooreerst is niet bewezen, dat zij dit niet in meer dan één geval gedaan hebben, en ten andere, indien zij 't niet deden, laat zich dit daaruit verklaren, dat zij hun mannelijke goden zelven hadden en de eigenaardige Astartedienst een aanvulling en versterking van hun eigen Afroditêdienst scheen. Elders zegt hij, dat de adeltrots der Cypriërs, die zich, zooals oude verhalen (?) betuigen, boven hun semietische landgenooten verheven achtten, hen verhinderd moet hebben den godsdienst dezer laatsten over te nemen; zij hebben immers, in tegenstelling met de andere Hellenen, niet eens het praktische fenicische schrift zich toegeëigend, maar zich steeds van hun eigen, oud syllabenschrift bediend. Maar de trots heeft de Romeinen niet verhinderd, zelfs de smakeloosste godsdiensten aan door hen diep verachte volken te ontleenen. En dat oud syllabenschrift der Cypriërs is, zooal niet van semietischen, toch van oosterschen oorsprong, misschien wel vandaar, waar ook hun Afroditêdienst zijn bijzonderen vorm kreeg. Kortom, al moge men kunnen aantoonen, dat de Feniciërs aan de ontwikkeling der oudste helleensche beschaving weinig deel hadden, de zelfgenoegzame en uit eigen genie alles scheppende Helleen is daarmee nog bewezen.

Maar erger dan zwak, getuigend van de uiterste willekeur

en spottend met de eerste wetten der taalkunde, zijn des schrijvers etymologieën. Wij hebben hier hetzelfde verschijnsel als bij Dr. Gruppe. Ook hier worden alle afleidingen, door anderen, bijzonder door Olshausen, beproefd, als onbruikbaar verworpen, somtijds terecht, doch ook dikwijls zonder grond. Wanneer Iardanos, Makar, Salamis en dergelijke niet evengoed semietisch zijn als Adonis, Melkart, Astarte, dan doen wij beter ook deze namen uit het grieksch af te leiden. Zichzelf veroorloofde de geleerde schrijver daarentegen de verrassendste afleidingen. Bona Dea wordt Bov-na = Bouna Dea, de aardgodin, en deze dan dezelfde als Κυπρις = Cupar of Cupra. Dit beteekent echter oorspronkelijk zielenbehoedster, want Cupra = Cupvera = Kuapvirs, welk etymologisch monster wij aan de overweging der linguisten aanbevelen. Afroditê zal lichtaansteekster beduiden, van zekeren onbekenden wortel *bhrac*, blinkend, en *ditê*, de glanzende of aanstekende(?). En nog andere dergelijke. Het is inderdaad jammer dat de geleerde S. zich op dit gebied heeft gewaagd. Want overigens is er uit zijn verhandeling veel te leeren. En als hij Afroditê aldus beschrijft: „een deels in den hemel, deels op aarde, deels onder de aarde machtige, vrouwelijke geest, die de lichten des hemels, bijzonder de maan, aansteekt en uitdooft — en aan den bonten nachthemel troont”, dan is hij zeker niet ver van de waarheid. Maar dan zijn hier trekken opgenomen die aan de oud-arische godin vreemd en dus ontleend moeten zijn, en andere, bijv. haar betrekking tot de wateren, die haar oorspronkelijk eigen waren, vergeten.

Een geestverwant van Dr. Enmann is Dr. Leopold von Schröder, van wiens *Griechische Götter und Heroen. Eine Untersuchung ihres ursprünglichen Wesens mit Hülfe der vergleichenden Mythologie* de eerste aflevering voor ons ligt. Zij handelt over Afroditê, Erôs en Hefaistos en over nog eenige andere met hen verbonden goddelijke wezens. De schrijver is eigenlijk Indoloog, doch beweegt zich ook op het gebied der grieksche en germaansche mythologie blijkbaar met gemak en kennis van zaken. Hij stemt wel toe dat Afroditê en Astarte in menig opzicht met elkander overeenkomen, waarom de Grieken deze laatste ook wel de syrische Afroditê noemden.

Zelfs meent hij, dat in vrij laten tijd de fenicische Astarte op de ontwikkeling van Afroditê als liefdegodin niet zonder invloed geweest is; dat ook de duif als haar symbool en heilig dier aan Semieten ontleend is; ja, dat zelfs reeds in ouden tijd de geheel naakte beeldjes der godin, zooals er verscheidene in de graven te Mycenae gevonden zijn, naar fenicische modellen gevolgd of misschien wel van fenicischen oorsprong zijn. Maar de goudene, lachende godin van Homerus is een echt-helleensche voorstelling; haar dienst was reeds in den oudsten tijd over geheel Griekenland verspreid; dat zij door fenicische kooplieden in Hellas ingevoerd en daar het burgerrecht zou hebben gekregen, al was zij den Hellenen oorspronkelijk vreemd, is volgens hem niet aan te nemen. Daarom prijst hij de verhandeling van Enmann en vereenigt hij zich met haar hoofdresultaat; al kan hij de grondelooze etymologieën, waaraan deze geleerde zich waagt, niet goedkeuren.

Zijn taak is nu aan te wijzen, dat een godin als de grieksche Afroditê aan de Ario-europeërs niet vreemd was. Had hij het zich gemakkelijk willen maken, hij zou in de hindûsche Çrî-Lakšmî, de eveneens als Afroditê uit de zee geborene godin van schoonheid en liefde, een welkome parallel gevonden hebben. Maar hij erkent, dat deze voorstelling zeer jong en naar alle waarschijnlijkheid, ja, zoo goed als zeker, onder invloed der grieksche mythologie gevormd is. Naar zijn inzien stemmen veeleer de Apsaras, „durch Leibesschönheit ausgezeichnete, stark aphrodisisch beanlagte, nymphenartige weibliche Wesen, welche sich im Luftraum bewegen, in deutlicher Beziehung zu den Wolkenwasser stehen und mit den priapisch angelegten Gandharven verbunden oder vermählt sind", met Afroditê overeen. Zij bewegen zich gaarne in hetzelfde element, hebben een aantal attributen en uitwendige kenteekenen gemeen, bevorderen de liefde en schenken de hare, niet slechts aan wezens van haar eigen rang, maar ook aan stervelingen, zooals onder meer Urvaçî en Purûravas aan de eene, Afroditê en Anchises aan de andere zijde bewijst. Bij de oude Germanen beantwoorden natuurlijk aan de Apsarasen de Valkyren, aan Afroditê de groote Valkyre Freya, en in Griekenland worden de eerstgenoemden door Nereïden en Nymfen, de Gandharven door Kentauren, Silenen, Satyrs en Pans vertegenwoordigd.

De S. heeft terecht ingezien, dat zijn betoog niet volledig zou zijn, indien hij verzuimde ook op den gemaal der godin te letten. Hij wijdt dan ook de laatste paragrafen zijner verhandeling aan Hêfaistos, dien hij, gelijk te verwachten was, met den germaanschen smid Völundr-Wieland en met den vedischen Tvaštṛ vergelijkt en met Daedalos gelijkstelt, en van wien hij, wat zeker voor vele zijner lezers uiterst verrassend zal zijn, tracht aan te toonen, dat hij eigenlijk tot den kring der Silenen en Satyrs behoort en van natuur een Gandharve is. Met eenige opmerkingen over het verband tusschen Hêfaistos en Promêtheus besluit de S. zijn zeer belangrijke studie.

Het is hier de plaats niet, haar in bijzonderheden te beoordeelen. Ik moet erkennen, dat ik nog niet geheel overtuigd ben. De afleidingen, door Dr. von Schröder voorgesteld, zijn zonder twijfel meer in overeenstemming met de wetten der taalwetenschap, dan die van Dr. Enmann, maar zijn zij daarom waarschijnlijker? Ἀφροδίτη zal met een oud-arisch of indogermaansch *abhradîtâ* of *abhradîti* overeenstemmen en „im Gewölk sich bewegend, im Gewölk dahineilend oder fliegend'' beteekenen. Voor Ἥφαιστος heeft de schrijver, met behulp van een bestaand skr. substantief *yâbha*, een superlatief vorm gemaakt *yâbhayiš̟ṭha*, dat dan beduiden moet: „fututionis valde cupidus.'' Aangenomen dat dergelijke etymologieën niet slechts mogelijk, maar zelfs waarschijnlijk zijn, dan gaat het toch niet aan met behulp van zulke aardige doch onzekere gissingen de beteekenis eener godheid vast te stellen. Bij alle overeenkomst van de Apsarasen met Afroditê, moet men toch het zeer wezenlijk verschil niet uit het oog verliezen, en al geeft men toe, dat de Ario-europeërs zonder hulp der Semieten zich de voorstelling eener godin van liefde en schoonheid konden vormen en zich die ook zeer waarschijnlijk gevormd hebben, de mogelijkheid, dat de eigenaardige vorm, waarin die godin zich bij de Grieken en deels in hun navolging ook bij de Romeinen toont, aan den invloed van den dienst der groote west-aziatische godin te danken is, is daarmee niet uitgesloten. Of dat nu door fenicische kooplieden en kolonisten, dan wel op andere wijze en door bemiddeling van andere volken van Voor-Azië geschied is, kan nog in 't midden worden gelaten.

Hoe het zij, of men zich geheel met de uitkomsten van zijn

onderzoek kunne vereenigen, ja dan neen, men zal de studie van Dr. v. S. niet zonder belangstelling en ook niet zonder vrucht kunnen lezen. Er is veel in, wat van groote scherpzinnigheid getuigt en ontwijfelbaar juist is. Zoo, om een paar kleinigheden te noemen, geloof ik, dat v. S. geheel terecht het bekende gesprek tusschen Urvaçî en Purûravas, RV. 10, 95, al is 't dan ook eerst in een der jongere boeken opgenomen, voor een der oudste van den Veda, en dus niet met Grassmann voor een later inschuifsel houdt. Van dit lied geeft hij een nieuwe, metrische vertaling, die er veel licht over verspreidt. Eveneens ga ik met hem mee, waar hij de mythe van Erôs en Psychê niet voor een jonger vertelsel, maar voor een zeer oude mythe houdt, die zelfs in éen trek antieker is, dan de indische; daarin namelijk, dat het de god is die niet naakt gezien mag worden en niet de mensch, zooals bij Purûravas het geval is. Ten slotte zij nog vermeld, dat de leermeester van den schrijver, Prof. Loeschke, op blz. 83 volgg., een belangrijke bijdrage van zijne hand heeft doen invlechten, waarin het door v. S. behandelde vraagstuk uit het oogpunt der kunstgeschiedenis beschouwd wordt. Wij zien met genoegen de volgende afleveringen van des schrijvers mythologische onderzoekingen te gemoet, want al brengen zij niet aanstonds een oplossing, die wij geheel kunnen aannemen, zij leveren gewichtige bijdragen tot verklaring van de door hem behandelde mythen en goden en voeren zoo toch dier oplossing nader.

Charles Ploix, *La nature des Dieux; Études de mythologie Gréco-Latine* (Paris, Vieweg, 1888) staat nog geheel op het standpunt der door Andr. Lang zoo vinnig bestreden vergelijkende mythologen, al bewandelt hij dan ook zijn eigen weg. Enkele hoofdstukken van dit werk waren reeds vroeger in verschillende tijdschriften verschenen, waarvan wij alleen dat over Kronos (bepaaldelijk tegen Lang gericht) uit de *Revue de l'Histoire des Religions* kenden. Andere werden in de *Revue de Philosophie positive*, in de *Mémoires de la Société de Linguistique*, de *Revue de Linguistique* en de *Revue d'Anthropologie* opgenomen. Dit verklaart den eenigszins lossen samenhang tusschen de verschillende hoofdstukken van dit werk. Zoo zou het Aanhangsel over den godsdienst der Hottentotten als hier

wel eenigszins misplaatst, zonder veel schade in de kolommen van de *Revue de l'Anthropologie* hebben kunnen blijven, en het eerste Hoofdstuk: „Les antécédents du Polytheisme", die de S. onder den naam van „Fétichisme" samenvat, wel tot de tegenwoordige hoogte van het onderzoek op dit punt mogen zijn bijgewerkt. Wat dit laatste betreft staat de S. nog geheel op het standpunt van Fritz Schultze en noemt hij alles, tot de hemellichamen toe, fetisen, ofschoon zij dat alleen in zeer oneigenlijken zin zijn. Uit het Fetisisme komt rechtstreeks het Polytheïsme voort. Op de vraag, hoe dit geschied is, antwoordt de S. niet meer met Aug. Comte, door splitsing *(dédoublement)*, namelijk door de geheimzinnige macht in het natuurvoorwerp of natuurverschijnsel werkzaam, daarvan te scheiden en tot den rang van aangebeden wezen te verheffen. Totnogtoe scheen hem deze verklaring nog de beste van alle, althans beter dan die van Herbert Spencer en Lippert, die den oorsprong van het Polytheïsme in de vereering der dooden zoeken. Maar thans komt ze ook hem onvoldoende voor. Volgens hem heeft de overgang tot den hoogeren trap van godsdienstige ontwikkeling zich geheel anders toegedragen. Zoodra men de Natuur beter gaat kennen begint men de aardsche fetisen te verwerpen, om zich alleen tot de vereering der hemelsche te bepalen. Daaruit ontstaat dan òf astrolatrie, òf vereering des hemels op afgetrokken wijze, van welke laatste de Chineesche godsdienst het sprekendst voorbeeld is. Moest ik kiezen tusschen deze verklaring en die van Comte, dan zou ik mij zonder aarzelen voor de laatste bepalen; zij bevat althans meer elementen van waarheid, al is zij onvolledig. Ik behoef wel nauwelijks te zeggen, dat het vraagstuk veel ingewikkelder is, dan beide positivisten meenen, en dat hier meer dan éen factor heeft medegewerkt.

De S. is over 't geheel een vriend van vereenvoudiging. In zijn mythenverklaring bedient hij zich van twee sleutels, die dan op alles moeten passen. Stilzwijgend, althans zonder haar opzettelijk te bestrijden, verwerpt hij de meteorologische mythenverklaring, en zeer uitdrukkelijk de solaire. „De zon is maar éen, de hemel daarentegen vertoont zich in zeer afwisselende gedaanten." Alsof de zon dit niet deed! Men behoeft slechts aan de vele zonnegoden van Egypte te denken, om overtuigd te worden, dat men den zonnegod op geheel ver-

schillende wijzen personifiëeren kan. Hem uit de oorspronkelijke mythologie te willen verwijderen, staat gelijk met althans een derde der bestaande mythen als niet bestaande ter zijde te zetten.

Overigens is de verklaring, die M. Ploix van de grieksche mythologie geeft, eenvoudig genoeg. Behalve de drie broeders Zeus, Poseidôn en Hadês, die alle drie hemelgoden zijn, de eerste van 't vlekkeloos licht, de tweede van den vochtigen wolkenhemel, de derde van den duisteren hemel en zoo van de onderwereld, zijn al de andere goden — en het is mij niet gebleken dat de S. een enkele uitzondering maakt — bij Grieken en Romeinen beiden goden van de schemering (*ils personnifient le crépuscule*). Deze slotsom heeft iets zeer verrassends, maar is niet in staat aanstonds volkomen instemming te wekken. Op zichzelf reeds is zoo iets onwaarschijnlijk; hoe belangrijk het eerste verschijnen en de ondergang van het licht of van de zon moge zijn, men kan moeilijk aannemen, dat de Grieken en Romeinen geen andere goddelijke wezens gekend hebben, dan de drie hemelgoden en die tallooze hypostazen, die de schemering beduiden. Intusschen, hoe onwaarschijnlijk op zichzelf, wij zouden de uitkomst van het onderzoek moeten aannemen, zoo het bewijs van de waarheid der stelling geleverd was. Maar hoewel hij achtereenvolgens zijn theorie toetst aan de volgende goden: Ianus, Iuno en Dionê, Diana, Mater matuta, Saturnus en Ops, Faunus en Fauna, Minerva, Mars en Mercurius (welke laatste met den koophandel slechts op den klank van zijn naam verbonden is, maar eigenlijk dezelfde is als Mars, wiens naam — men denke aan Mamercus, Marcus, enz. — van denzelfden wortel afstamt als Mercurius), Hermês Athêna, Hêra, Apollo en Artemis, Afroditê en Arês, Erôs, de Dioskouren, Dêmêter en Persefonê, Dionysos, Hestia-Vesta, Hefaestos en Vulcanus, Promêtheus en Kronos, — en hoewel hij zich dus zijn taak niet licht maakt, met al zijn scherpzinnigheid en geleerdheid, heeft de S., zoover ik zien kan, zijn stelling nog bij lange niet bewezen. Zijn methode is ook niet nauwgezet, zijn onderzoek en zijn mythenvergelijking zijn niet alzijdig genoeg, om tot een zeker rezultaat te leiden.

Dat er niettemin eenige waarheid ligt in zijn hoofdstelling

zal ik niet loochenen. De meeste goden der Grieksch-latijnsche mythologie zijn lichtgoden, en zeer velen hunner brengen het licht, door nacht of onweerswolken geroofd of verduisterd, terug. Maar dat is nog geheel iets anders, dan dat zij allen goden van de schemering zijn, of zelfs dat zij dit oorspronkelijk zouden zijn geweest. Wel is er waarheid in hetgeen de S. zegt, dat de goden oorspronkelijk niet zulke engbegrensde werkzaamheden zullen gehad hebben, als later, maar door verschillende oorzaken, plaatselijke omstandigheden, volksetymologieën en dergelijke, langzamerhand meer bijzondere beteekenissen verkregen hebben. Althans met sommige van de hoogste goden is dit het geval geweest. Maar door die waarheid te erkennen, brengt M. Ploix een krachtig bewijs tegen zijn eigen verklaring van ongeveer alle goden uit éen belangrijk, maar toch niet allesoverheerschend natuurverschijnsel in.

Overigens maakt hij het zich nu en dan vrij gemakkelijk. Zijn er sommige sprekende feiten met zijn theorie niet wel vereenigbaar, dan steunen zij òf op een vergissing, òf zij zijn van jongeren datum. Zoo zou 't een vergissing zijn, dat Jupiter *genitor* genaamd wordt; men heeft dit verward met *pater*, dat zijn epitheton was, maar oorspronkelijk volstrekt niet met dezelfde beteekenis als *genitor* op hem toegepast. Jammer dat reeds Dyaus zoo heet. Zeus-Jupiter is voor den S. de verpersoönlijking van het licht in al zijn glans, de heldere hemel- en daggod; den bliksem werpt hij als de god, die tijdens het onweer de machten der duisternis met zijn bliksem bestreed en na het onweêr als de helder lichtende wederkeert. Ook de stem des donders kan wel van zulk een god komen. Maar hoe nu, als men zegt: Ζεὺς ὕει, of als er van Jupiter pluvius sprake is? De S. weet er niet veel raad mee en besluit dus, dat dit attribuut van jongeren oorsprong moet zijn. Men zou anders meenen dat de oude weergod van Dodona, die wel zeker ook regengod was, niet tot de jongere behoorde.

Kortom, het is er verre vandaan, dat wij met M. Ploix op deze wijze den oorsprong der grieksch-romeinsche godenwereld zouden meenen te kunnen verklaren. Toch is zijn boek de lezing waardig, en die zich op de hoogte wil houden van de vergelijkende mythologie zal er althans kennis mee moeten maken. Er komen zeer goede bladzijden, juiste opmerkingen,

gelukkige verklaringen in voor, en het eenige gebrek van den S. is, dat hij met een of twee sleutels alles heeft willen openen, en daar dit niet altijd ging, meermalen tot geweld zijn toevlucht heeft genomen.

Over het kleine geschrift: *Der Biblische Simson der aegyptische Horus-Ra. Eine neue Erklärung zu Jud.* 13—16 *von* Emil Wietzke (Wittenberg, Wunschmann, 1888) kunnen wij kort zijn. Terwijl de Anthropologen, zooals Prof. Wilken, weigeren in de Simsonsage een oorspronkelijke zonnemythe te zien, en ook conservatieve of half-conservatieve theologen als Prof. Baethgen dergelijke verklaringen bestrijden, komt hier een schrijver, die wel de bekende verklaring van Steinthal, onder ons door Dr. L. S. P. Meyboom vertegenwoordigd, en in der tijd ook door Kuenen en zelfs door Wellhausen niet geheel verworpen, onvoldoende acht, doch daarin met hem instemt, dat hier een zonnemythe schuilt. Voor hem lijdt geen twijfel, dat Simson dezelfde is als de egyptische Horus-Ra, de groote zonnegod. Zoo krijgen wij de verrassendste vergelijkingen: de leeuw van Thimnath is de god Set-Typhon, het kalf waarmee de Filistijnen geploegd hebben is Hathor; als degeen die den brand in 't koren steekt is Simson de god Su, de verschroeier. Als hij een Nasir heet, dan is dit eigenlijk *n Osiri*, en de naam zijns vaders is ook al egyptisch: Manoach = *ma anch.* Het omwerpen der zuilen in den Dagonstempel is „Aufhebung des Dualismus zu höherer Einheit."

Door zijn vergelijking houdt de S. „die Simsonfrage für gelöst," en verwacht den meesten tegenzin tegen zijn verklaring van den kant der bevooroordeelde dogmatici. Zonder tot de laatste te behooren meen ik toch, dat de door den S. beproefde vergelijking mislukt is. Wij stemmen hem gaarne toe dat, zooals hij 't uitdrukt: „System der Tod (ist) der Mythologie und Theologie," maar zonder methode brengt men 't in geen van beide ver. Men zou haast meenen, dat in de mythologie althans alles mogelijk en voor de mythologen alles geoorloofd is.

C. P. T.

Onderstaand overzicht is opgesteld voor de laatste aflevering van den vorigen jaargang en, omdat ik begreep dat de beschikbare ruimte gering zou zijn, zoo beknopt mogelijk ingericht. Later bleek, dat zelfs deze weinige bladzijden geene plaats konden vinden Ik had ze dus nu kunnen uitbreiden, maar geef ze liever in haar oorspronkelijken omvang. Wat sedert September het licht heeft gezien, blijft bewaard voor eene volgende aflevering.

Van den jaargang 1888 der *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* verscheen tot heden het 1ste Heft. Het wordt geopend door een zeer belangrijk overzicht van „de oud-testamentische studiën in Amerika" van Prof. G. MOORE te Andover (S. 1—42), die in een volgend artikel verslag zal geven van de literatuur der laatste tien jaren. Onder het opschrift *Miscellen* maakt Prof. ED. MEYER eenige opmerkingen over Jakob en Jozef in eene Egyptische inscriptie (in verband met een vroeger opstel van zijne hand, Deel VI: 100) en over Nimrod (S. 43—49). Dan volgt de hoofdschotel op den ditmaal voor ons aangerichten disch: *Ueber das Ich der Psalmen*, van Prof. R. SMEND (S. 49—147). De Schrijver betoogt, dat het subject der Psalmen bijna altijd, zoo niet altijd, *de gemeente* is, en niet, zooals gewoonlijk wordt aangenomen, een individu. Vóor hem hadden o. a. OLSHAUSEN en vooral REUSS deze opvatting verdedigd. „Le Psautier" van den laatstgenoemde kwam SMEND eerst in handen, toen hij zijne monographie had voltooid. Had hij dien vroeger gekend, hij zou veel korter hebben kunnen zijn. De zelfstandigheid van zijn onderzoek is evenwel ook iets waard en verhoogt er de beteekenis van. — Over *Num.* XXXII : 39, 41 v. in verband met *Joz.* XVIII : 14 vv. handelt BUDDE (S. 148); over *Paseq and Legarmeh* W. WICKES (S. 149 f.), ter handhaving van zijne verklaring dezer teekens tegen VON ORTENBERG; over Sjibboleth in *Richt.* XII : 6 J. MARQUART (S. 151—155); over *Sirach* XLIX : 10 en *Ps.* XLV : 7 TH. NÖLDEKE (S. 156 f.); over *Jez.* XXI : 6—10 Prof. BUHL te Kopenhagen (S. 157—164), aan wiens opstel de redacteur een naschrift toevoegt (S. 165—167). De gewone Bibliographie (S. 167—176) besluit de aflevering.

In het Programma van het Erasmiaansch Gymnasium voor 1888—89 gaf Dr. I. HOOYKAAS onder den bescheiden titel: *Iets over de Grieksche vertaling van het Oude Testament* eene zeer belangrijke verhandeling. Hij bestemde die allereerst voor de philologen en wilde hen daardoor opwekken, om zich te wijden aan de taak, die op hun weg ligt, de opsporing van den oorspronkelijken tekst der LXX. Over de daarbij te volgen methode ontvangen wij hier opmerkingen en wenken, die aller behartiging waardig zijn. HOOYKAAS is niet overtuigd van de hooge voortreffelijkheid van den *Codex Vaticanus* en kan zich dus ook niet ten volle vereenigen met het plan, door de Cambridger geleerden ontworpen en in de handuitgave van SWETE ten deele verwezenlijkt (Vg. *Th. T.* XXII : 110—112). Hij zou meer overhellen tot het denkbeeld van DE LAGARDE: afzonderlijke uitgave van de verschillende tekstrecensiën, ter voorbereiding van de eindeditie, op hare onderlinge vergelijking gegrond. Inzonderheid komt hij op voor de hooge waarde van den Lucianus-tekst, welks (gedeeltelijke) uitgave door DE LAGARDE in eene wezenlijke behoefte voorziet. H. onthoudt zich intusschen van beslissende uitspraken over deze methodische vragen en bepaalt er zich toe, zoowel de belangrijkheid van „Lucianus," als in het algemeen de onmisbaarheid der LXX voor de verbetering van den Hebr. tekst door een groot aantal welgekozen voorbeelden, aan de boeken der *Koningen* ontleend, in het licht te stellen. Die verzameling is zeer rijk en hoogst leerzaam. Zij is bovendien bemoedigend, want wij zien er uit dat, hangende het geschil over de beste manier om de LXX in het licht te geven, al vast van hun tekst een zeer nuttig gebruik kan worden gemaakt. De vraag komt zelfs bij ons op, of niet de *partiëele* raadpleging van de LXX, met inbegrip van de HSS. en verdere subsidiën, door den uitlegger van eenig boek des O. T., de meest practische oplossing zou zijn van de bezwaren, waardoor de volledige uitgave, volgens welke methode dan ook, wordt gedrukt. Als ik de — toch niet overdreven — eischen lees, die H. (bl. 27 vv.) den toekomstigen uitgever (of uitgevers) der LXX stelt, dan staat het niet alleen bij mij vast, dat ik dit ideaal niet verwezenlijkt zal zien, maar twijfel ik ook zeer, of het ooit werkelijkheid zal worden. Inmiddels kan het, als ik mij zoo mag

uitdrukken: in het klein nagestreefd en tot op zekere hoogte bereikt worden. Daarvan geeft Hooykaas zelf ons in deze studie eene welgeslaagde proeve. Wij zijn hem voor zijn uitmuntend opstel grooten dank schuldig.

Reeds vóor de verhandeling van Dr. Hooykaas verscheen de doctorale dissertatie van den Heer J. Z. Schuurmans Stekhoven, kweekeling der Universiteit te Groningen, over *de Alexandrynsche vertaling van het Dodekapropheton* (Leiden, E. J. Brill). Zij getuigt van noeste vlijt, groote nauwkeurigheid en eene niet alledaagsche critische gave. De schrijver verdeelt zijn geschrift in zes hoofdstukken. In I handelt hij over *de Septuagint* in het algemeen (bl. 1—20) en zet hij tevens uiteen, hoe hij zijne stof heeft verdeeld en gerangschikt. In II (bl. 21—27) bespreekt hij *het plan van de Lagarde*, waarmede hij blijkt zeer ingenomen te zijn. H. III en IV zijn gewijd aan *de diorthose van Lucianus* en *van Hesychius* (bl. 28—46, 47—56), beide beschouwd en beoordeeld, niet in haar geheel, maar naar hare recensie van den tekst van het Dodekapropheton. In H. V, met het opschrift: *Afwijkingen van* Vollers (bl. 57—69), deelt de S. mede, waar en hoe hij in de beoordeeling van de afwijkingen der LXX verschilt van Vollers, die, deels in zijne dissertatie, deels in de *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft*, al hare varianten verzameld en verklaard had. H. VI, eindelijk, is getiteld: *Karakter en waarde der Alexandrynsche vertaling van het Dodekapropheton* (bl. 70—126). Hier wordt eerst gehandelt over haar karakter, d. i. over de methode, door den vertaler gevolgd, de mate der letterlijkheid van zijne overzetting, de vrijheden die hij zich veroorloofde; daarna (bl. 95 vv.) over hare beteekenis, zoowel voor de verklaring, als voor de verbetering van den Hebreeuwschen tekst. De slotsom (bl. 115 vv.) is niet gunstig voor dit gedeelte der LXX — waarop de S. uitsluitend het oog gericht houdt, zoodat hij zelf er tegen zou opkomen, indien men zijn resultaat op het geheel zou willen toepassen. De vertaler van het Dodekapropheton was voor zijne taak niet berekend; hij draagt zeer weinig bij tot recht verstand van den grondtekst; niet dan bij zeldzame uitzondering stelt hij ons in staat, den grondtekst te emendeeren. Een register der behandelde teksten (bl. 127—131) besluit het geschrift.

Er zijn tegen de redactie van dit proefschrift gegronde bedenkingen te maken. H. 1 beantwoordt niet geheel aan den titel en behelst vrij wat dat wij daarin niet zouden verwachten. H. II is te algemeen van inhoud en daardoor in het verband wel eenigszins misplaatst. H. III en IV zijn, volgens den S. zelven, voorloopig, veeleer bestemd en geschikt om de daarin behandelde vragen aan de orde te stellen dan om ze op te lossen. Maar — behooren zij dan eigenlijk hier wel? Indien Lucianus en Hesychius ter sprake werden gebracht, moesten zij dan niet anders worden behandeld? De aansluiting van H. V bij VOLLERS laat zich verdedigen, maar is toch niet zonder bezwaar en maakt het in elk geval den lezer moeilijk, een overzicht te verkrijgen van des Schrijvers opvatting der onderlinge verhouding van de twee teksten. Intusschen verdienen de beschouwingen van den auteur, ook als zij ons toeschijnen niet geheel in de orde te zijn, ernstige overweging, en waar hij zijn eigenlijk onderwerp behandelt, zijn zij dat in dubbele mate. Zijn ongunstig eindoordeel steunt op feiten, die zich niet laten wegcijferen, maar kan toch, naar het mij toeschijnt, niet zooals het daar ligt worden aanvaard. Onze waardeering van de LXX kan, namelijk, niet anders dan comparatief zijn, d. i. gegrond op vergelijking van haar tekst met de Masoretische lezing. Nu is Dr. SCHUURMANS STEKHOVEN volstrekt geen verdediger *quand même* van laatstgenoemde. Doch als hij de LXX vonnist, neemt hij niet altijd genoeg in aanmerking, dat ook hare mededingster zeer dikwerf te kort schiet en ons nu en dan onoplosbare moeilijkheden voorlegt. In zoodanige gevallen kan de LXX, hoewel zelve gebrekkig, meer diensten bewijzen dan door hem wordt erkend. Doch aan den anderen kant zal hij, die haar raadpleegt, steeds en ook dan rekening moeten houden met de verschijnselen, die hij in zijn Proefschrift in het licht stelt. De bedenking tegen zijne slotsom, die ik daar opperde, doet dus niets af van de erkentelijkheid, die wij hem voor zijn eersteling schuldig zijn, en van den lof, dien wij hem daarvoor gaarne toebrengen.

Tot de inleiding in de boeken des O. Verbonds behoort nog: *Isaiah: his Life and Times*, by Rev. Canon S. R. DRIVER, D. D., Reg. Prof. of Hebrew (London, 1887). Het is een po-

pulair geschrift, behoorende tot eene reeks met den algemeenen titel „Men of the Bible". Doch het geeft in bevattelijken vorm de resultaten van zelfstandig en degelijk onderzoek. De schrijver verdeelt zijn boek in twee deelen: I *Isaiah and his own age;* II *Prophecies unrelated to Isaiah's age.* In I verhaalt hij ons de geschiedenis van Jezaja's tijd en wijst hij aan diens echte godspraken hare plaats aan, om met een hoofdstuk over „Isaiah's Character and Genius" te besluiten. In II behandelt hij achtereenvolgens H. XXIV—XXVII; XIII: 1—XIV: 23; XXXIV v.; XL—LXVI. Dan wijdt hij een hoofdstuk aan de „Theology and Literary Stile of Ch. XL—LXVI", en een laatste hoofdstuk aan de vraag naar hun auteur. Men bemerkt, dat Prof. DRIVER de hoofdresultaten van het critisch onderzoek aanvaardt: van de gewoonlijk voor exilisch gehouden profetieën kent hij alleen H. XXI: 1—10 aan Jezaja toe. Er zou al aanstonds over deze pericope en de handhaving van hare authentie eene gedachtenwisseling kunnen worden geopend, en behalve deze zijn er nog een aantal andere, waarover ik in de 2de uitgave van mijn *Historisch-Critisch Onderzoek* Deel II, die dezer dagen ter perse is gelegd, een meer of min afwijkend gevoelen verdedig. Doch aan de behandeling van deze verschilpunten valt thans niet te denken. Ik bepaal mij tot eene warme aanbeveling van het geschrift in zijn geheel. Het geeft niet alleen een voortreffelijk overzicht van hetgeen nu vaststaat en veilig aan het grootere publiek kan worden medegedeeld, maar behelst ook ten aanzien van bijzonderheden niet weinig, waarmede de mannen van het vak winst kunnen doen. In het laatste hoofdstuk b. v., over den auteur van H. XL—LXVI, wordt over hun spraakgebruik in verhouding tot dat van Jezaja door een alleszins bevoegd kenner veel wetenswaardigs medegedeeld. Het is een verblijdend teeken des tijds, dat zulk eene beschouwing van het boek *Jezaja* thans van Dr. PUSEY's catheder wordt voorgedragen en eene plaats in „The Men of the Bible" niet onwaardig wordt gekeurd.

Overgaande tot de opsomming van de talrijke bijdragen tot de uitlegging van het O. T., vermeld ik in de eerste plaats een geschrift van de Hoogleeraren E. KAUTZSCH en A. SOCIN: *Die Genesis mit äusserer Unterscheidung der Quellenschriften*

übersetzt. Namentlich zum Gebrauch in akademischen Vorlesungen (Freiburg i. B., 1888). Wat ons hier wordt aangeboden, blijkt duidelijk genoeg uit den titel. Voor den druk der vertaling zijn *acht* verschillende lettersoorten gebruikt, waardoor even zoo vele schrijvers of redactoren van *Genesis* worden aangewezen, t. w. — als ik mij bedienen mag van de door mij aanbevolen verkortingen — P^2, J^2, J^1, E, JE (pericopen, die niet met zekerheid òf aan J òf aan E kunnen worden toegeschreven), de schrijver van *Gen.* XIV, R en, eindelijk, de jongere glossatoren. Het behoeft geene vermelding, dat de beide auteurs geheel op de hoogte zijn en van de rijke literatuur over *Genesis* een zelfstandig en critisch gebruik hebben gemaakt. Ware hun plan door een ander uitgevoerd, de tekst van *Genesis* zou dan natuurlijk hier en daar anders tusschen de „Quellenschriften" zijn verdeeld. Maar de overeenstemming zou toch veel, zeer veel grooter zijn dan het verschil. Ten aanzien van de meeste pericopen zijn nu alle deskundigen het eens. Ook het feit, dat KAUTZSCH en SOCIN hebben kunnen samenwerken om deze uitgave tot stand te brengen, is een verblijdend bewijs, dat de analyse van *Genesis* ver gevorderd is. Doch niet alleen voor hen, die de samenstelling van het boek willen leeren kennen en a. h. w. zien, is dit geschrift belangrijk. Ook als proeve van *vertaling* verdient het alle aandacht. In de voorrede (S. IV vv.) geven de schrijvers rekenschap van de daarbij door hen gevolgde methode. De „wahrhafte *Wiedergabe*" van den grondtekst was het doel, dat zij zich voorstelden, en dat naar hunne overtuiging door eene letterlijke overzetting niet wordt bereikt. Zal eene vertaling werkelijk getrouw mogen heeten, dan moet één en hetzelfde Hebreeuwsche woord, naar gelang van het verband waarin het voorkomt en van het spraakgebruik des schrijvers bij wien het wordt gevonden, dikwerf door verschillende termen worden teruggegeven; dan moet verder menig Hebraïsme, als het in den grondtekst geen nadruk heeft, in de vertaling niet worden uitgedrukt; dan moet eindelijk de vertaler nu en dan de oorspronkelijke zegswijzen vervangen door andere, die er schijnbaar weinig op gelijken, maar werkelijk op den hedendaagschen lezer denzelfden indruk maken als het origineel op hen, voor wie het allereerst bestemd was. Dit alles verdient, ik be-

hoef het nauwelijks te zeggen, zeer ernstige overweging en, althans naar mijn oordeel, volledige goedkeuring. Ruim 30 jaren geleden schreven de toenmalige gecommitteerden tot eene nieuwe vertaling van het O. T. in hunne „Grondslagen en regelen" aldus: „Het doel eener goede vertaling is: den zin van het oorspronkelijke zóo uit te drukken, als men mag aannemen dat de schrijver zou hebben gedaan, indien hij zich van de taal, waarin vertaald wordt, had bediend." Daarop komt in hoofdzaak neder wat KAUTZSCH en SOCIN in hunne voorrede schrijven. Natuurlijk hangt alles af van *de toepassing* der methode, die zij bepleiten. Daarin zullen ook zij, die de methode goedkeuren, nu en dan niet met hen kunnen medegaan. Doch na de lezing van een goed deel hunner vertolking waag ik de voorspelling, dat zij menigeen, die aanvankelijk aarzelde, voor hunne opvatting zullen winnen. In elk geval hebben zij de vraag naar de juiste methode op de ware manier — door het leveren eener proeve van eenigen omvang — aan de orde gesteld en hebben zij deswege, evenals voor hunne bijdragen tot de critiek van *Genesis*, aanspraak op onzen warmen dank.

De medearbeiders aan den *Kurzgefasster Commentar zu den heiligen Schriften A. und N. Testaments*, die onder redactie van ZÖCKLER en STRACK verschijnt, kwijten zich met lofwaardige voortvarendheid van hunne taak. Sedert mijne vorige aankondiging (*Th. T.* XXI: 235 vv., 556 v.) zijn verschenen:

de tweede helft van *Samuel* en *Koningen* door AUG. KLOSTERMANN;

Psalmen en *Spreuken* door (nu wijlen) F. W. SCHULTZ en H. STRACK;

Ezechiël en de XII *Kleine Profeten* door C. VON ORELLI.

Aan dit eenvoudige bericht voeg ik slechts enkele woorden toe: tot nadere kennismaking met deze boekdeelen ontbrak mij tot dusver de tijd; ik moet die uitstellen, totdat de loop mijner studiën mij daarmede vanzelf in aanraking brengt. Ten aanzien van KLOSTERMANN verwijs ik naar mijne vroegere mededeeling: zijn werk is nu compleet en van de onmisbare inleiding op de door hem verklaarde boeken voorzien. De commentaar van F. W. SCHULTZ brengt ons, vrees ik, niet veel verder. De schrijver is wel niet ultra- maar toch streng-conser-

vatief. Hij acht zich gerechtigd, 18 Psalmen met zekerheid en nog 18 met waarschijnlijkheid aan David toe te kennen; ten aanzien van de Davidische zangers hernieuwt hij de bekende hypothese, dat hunne namen in de opschriften juist niet de tijdgenooten van David, maar hunne afstammelingen aanduiden. In de verklaring handhaaft hij gemeenlijk, zoo goed als het gaat, den *textus receptus*. STRACK is, als altijd, nauwkeurig en zeer vertrouwd met het werk zijner voorgangers. Hij houdt zich streng aan het „Kurzgefasst", maar verstaat de kunst om in weinige woorden veel samen te vatten. VON ORELLI's standpunt kennen wij uit zijne bewerking van *Jezaja* en *Jeremia*. In dezen nieuwen commentaar blijft hij, gelijk te verwachten was, zich zelven gelijk. Hoe zwaar hem het gezag der overlevering weegt, kan o. a. blijken uit zijne verklaring van *Ez.* XL—XLVIII en uit zijne poging om den inhoud van het boek *Jona* als historisch vast te houden.

Het reeds zoo aanzienlijke cijfer der commentaren op Joël is met één verhoogd door de uitgave van: *Le prophète Joël. Introduction critique, traduction et commentaire, avec un index bibliographique.* Publié d'après les notes de E. LE SAVOUREUX par A. J. BAUMGARTNER, Prof. à l'école de théol. de Genève (Paris, 1888). De schrijver is onzen lezers uit eene vroegere mededeeling bekend (*Th. T.* XXI: 555). Men heeft, mijns inziens, niet verstandig gehandeld met de uitgave van deze „notes" uit zijne letterkundige nalatenschap. Het prachtig gedrukte boekdeel in 4° wekt verwachtingen op, die bij de lezing niet worden bevredigd. De verklaring is zeer elementair en soms geheel berekend naar de vatbaarheid van jongelieden, die met de studie van de profetische boeken juist begonnen zijn. „Particulièrement utiles aux étudiants de nos Facultés" — zoo drukt Prof. BAUMGARTNER het uit in zijne voorrede. Daar wordt ons tevens medegedeeld, dat „la partie des notes la moins développée était celle de l'introduction critique." Dit blijkt inderdaad duidelijk. In 10 wijd gedrukte bladzijden worden alle inleidingsvragen afgehandeld; over den leeftijd van den profeet vinden wij daar niets dan het algemeen bekende en voorts eene verwijzing naar hetgeen anderen, ter wederlegging van de naexilische dagteekening, hebben in het midden gebracht. Van

een commentator der profetie van Joël hadden wij recht iets meer te verwachten. Intusschen is LE SAVOUREUX zelf niet aansprakelijk voor de uitgave van hetgeen hij onvoltooid had nagelaten en moeten wij ons veeleer over zijne vrienden dan over hem beklagen.

Over eene beroemde pericope van het boek *Daniël* ontvingen wij uit Amsterdam eene doctorale dissertatie: *De zeventig jaarweken van Daniël* (H. IX: 24—27). *Exegetisch-Chronologische studie*, door J. W. VAN LENNEP (Utrecht, 1888). Aan dit proefschrift is tijd noch moeite gespaard. Niet alleen heeft de schrijver *Dan.* IX: 24—27 nauwkeurig bestudeerd en met alle hulpmiddelen der exegese verklaard, maar hij heeft ook kennis genomen, ik zou bijna zeggen: van al wat in vroeger en later tijd over die pericope is geschreven. In een Eerste Deel (bl. 1—98) wordt zij vers voor vers en woord voor woord toegelicht, met doorloopende inachtneming van de meeningen der voorgangers. Reeds hier blijkt, dat de schrijver de Messiaansche verklaring verwerpt en der historische opvatting toegedaan is, zonder evenwel de bedenkingen, die daartegen worden ingebracht, voor reeds opgelost te kunnen houden. Het Tweede Deel (bl. 99—142) heeft tot opschrift: *Chronologische berekening,* en is gesplitst in twee hoofdstukken. In I wordt een overzicht gegeven van de gevoelens der geleerden, en wel 1° van die der Joodsche uitleggers, 2° en 3° van de voorstanders der Messiaansche en der historische opvatting. Aan de classificatie van de uiteenloopende meeningen is groote zorg besteed; tengevolge daarvan is het overzicht, dat ons hier wordt aangeboden, geleidelijk en helder. In II volgt de „kritiek der voorgemelde gevoelens.” In een tweetal korte §§ rechtvaardigt de schrijver zijne verwerping van de „transpositie-, parallelisatie-, intercalatie- en andere methoden” en van de „symbolisch-Messiaansche verklaring.” Iets langer staat hij stil bij „de Messiaansche verklaring”, die hij afkeurt, al kan hij niet elke bedenking, die men er tegen inbrengt, beamen. Daarna wordt „de historische opvatting nader getoetst.” Het blijkt nu dat zij, hoewel in het algemeen juist, toch niet ten volle bevredigt: de 7 en vooral de 62 jaarweken komen niet uit, en wat men tot wegneming van dit bezwaar aanvoert, houdt geen steek.

Het is „de historisch-symbolische opvatting", bl. 142—152 uiteengezet en aanbevolen, die hier redding moet aanbrengen. Het grondgetal 70, aan Jeremia ontleend, is zelf symbolisch; desgelijks het eerste 7-tal (vs. 25a) en de laatste jaarweek = 7 jaren. Hieruit volgt, dat de perioden, door die getallen aangewezen, niet juist zoo groot behoeven te zijn als uit het cijfer zelf zou volgen. Veelmin behoeft de rest, van 62 jaarweken, geheel overeen te stemmen met het tijdsverloop tusschen het edict van Cyrus en den dood van Onias III. De auteur van *Dan.* IX heeft die overeenstemming niet bedoeld en zich dus ook om het verschil tusschen de geschiedenis en zijne opgaven niet bekommerd.

De onderlinge verhouding van „de historische" en „de historisch-symbolische opvatting" zal, naar ik vermoed, door de meeste lezers eenigszins anders worden bepaald dan door den schrijver. Dr. van Lennep legt grootere nadruk op haar onderling verschil. Waar hij „de historische opvatting nader toetst", stelt en handhaaft hij onverbiddelijk zeer hooge eischen en stapelt hij bezwaren op bezwaren, daaronder ook sommige, die hij zelf niet voor welgegrond houdt en die dan ook tegen zijne eigene verklaring evenzeer zouden gelden als tegen de historische. Dientengevolge steekt, in zijne voorstelling, „de historisch-symbolische opvatting" zeer gunstig af bij hare zuster. Van de bedenkingen, waaraan ook zij blootstaat, vernemen wij weinig of niets. Dit schijnt mij niet volkomen billijk. Ik voor mij kan in de door hem aangenomen symbolische beteekenis van de getallen niets méer zien dan eene zeer vernuftige, maar ook betwistbare hypothese ter wegneming van éen bezwaar, dat de historische opvatting drukt. Ik rangschik daarom ook Dr van Lennep onder de voorstanders dezer laatste en begroet hem in hunne rijen met vreugde. Zijn proefschrift getuigt niet slechts van uitgebreide kennis, maar ook van gezond oordeel en zelfstandig onderzoek en geeft ons recht om van hetgeen hij later leveren zal de beste verwachtingen te koesteren.

Lic. J. Meinhold, die in 1884 een — mij onbekend gebleven — geschrift over „Die Composition des B. Daniël" in het licht gaf, opent nu eene reeks *Beiträge zur Erklärung des Buches Daniel* met een onderzoek naar de strekking en den ouder-

dom van *Dan.* II—VI (Leipzig, 1888). Hij tracht aan te toonen, dat die hoofdstukken een anderen auteur hebben dan H. I en VIII—XII. Zij zijn geschreven in eene andere taal; zij hebben eene andere strekking; zij passen niet in den Makkabeeschen tijd, waartoe H. I en VIII—XII, ook volgens MEINHOLD, behooren. Het eerste punt heeft geene toelichting noodig. Wat de strekking aangaat: terwijl de Makkabeesche auteur zijne geloofsgenooten wil troosten onder het lijden en bemoedigen door het uitzicht op de naderende verlossing, stelt de schrijver van H. II—VI de majesteit van Jahwe, zijne alwetendheid, almacht en heiligheid, in het licht en laat hij die ook door de heidenen, door Nebucadnezar, Belsazzar en Darius, erkennen en huldigen. Zoo doende levert hij eene apologie van de Joden en hun godsdienst ten bate van de heidenwereld. — Nadat dit, uit den inhoud der vijf hoofdstukken, is aangetoond, bewijst M. 1°. dat zij niet kunnen zijn geschreven in de Ballingschap, en 2°. dat de pogingen om ze in verband te brengen met de vervolging onder Antiochus Epiphanes en met de toenmalige behoeften der getrouwe Joden mislukt zijn. De slotsom is, dat zij, waarschijnlijk tusschen 300 en 250 v. Chr. geschreven, door den Makkabeeschen auteur opgenomen en door hetgeen hij er, in H. I en VIII—XII, aan toevoegt dienstbaar gemaakt zijn aan de opwekking van den moed en van het vertrouwen zijner tijdgenooten.

— Het zou mij zeer verwonderen, indien deze hypothese vele aanhangers vond. Wellicht zal de schrijver in een volgend Heft de bezwaren trachten weg te ruimen, die zijne opvatting drukken. Ik noem er slechts een paar. H. II—VI zijn, zooals zij daar liggen, onvolledig en niet verstaanbaar: wie Daniël en zijne metgezellen zijn, kan de lezer niet begrijpen. Daaromtrent wordt hij ingelicht — in H. I, dat *ex hypothesi* van een anderen, jongeren schrijver is. Van dezen is ook de aanhef van H. II zelf, want, gelijk bekend is, het gebruik van de Arameesche taal begint eerst midden in vs. 4. En hoe maakt MEINHOLD het met H. VII? Ook dit is in het Arameesch geschreven en schijnt dus van dezelfde hand als H. II: 4^{b}—VI, gelijk het, wat de opeenvolging van de vier monarchieën betreft, met H. II: 31—45 overeenkomt. Doch aan den anderen kant is het zoozeer in harmonie met H. VIII—XII, dat het

hoogst bedenkelijk mag heeten, deze hoofdstukken aan een ander schrijver toe te kennen. Hoe dus omtrent den oorsprong van H. VII te beslissen? Onze auteur weet dit blijkbaar zelf niet, want terwijl hij S. 48 H. VII tot het vóor-Makkabeesche boek brengt, geeft hij ons S. 69 n. vergunning, het in den Makkabeeschen tijd te plaatsen. Inderdaad is H. VII de Achilles-hiel van zijne hypothese. Waarom zij m. i. niet gevorderd wordt door de strekking van H. II—VI, behoef ik thans niet uiteen te zetten. Men raadplege desverkiezende mijn *Hist. krit. Onderzoek* Deel II: 455—457.

Wie het boek Job nog eens genieten wil, stelle zich in het bezit van: *Hiob*, von EDUARD REUSS (Braunschweig, 1888). Het keurig gedrukte boekje is, zooals de geachte schrijver zelf mededeelt, niet voor geleerden, maar voor een ruimeren kring van lezers bestemd. In eene inleiding (S. 1—34) worden zij aangaande het plan, de strekking en den vermoedelijken ouderdom van het boek ingelicht. Ook vernemen zij hier, dat de redenen van Elihu (H. XXXII—XXXVII) en H. XXVIII later zijn toegevoegd en dat H. XXVI : 5—14 waarschijnlijk het vervolg is van H. XXV, terwijl H. XXVII zich aansluit bij XXVI : 1—4. — De vertaling van het gedicht — en van de boven genoemde toevoegselen, cursief gedrukt — wordt (S. 114 f.) gevolgd door enkele aanteekeningen tot opheldering of rechtvaardiging van des schrijvers opvatting. In die vertaling ligt de groote verdienste van dit geschrift. Men overtuige zich daarvan door eigen kennisneming.

The Book of Psalms or the Praises of Israel. A new translation, with Commentary, by the Rev. T. K. CHEYNE, M. A., D. D., Oriel Professor of the Interpretation of Holy Scripture at Oxford, Canon of Rochester (London, 1888). Vier jaren geleden gaf DR. CHEYNE in „The Parchment Library" eene nieuwe vertaling van de Psalmen, met inleiding en korte aanteekening (vg. *Th. T.* XVIII: 647 v.). Van dat geschrift is de geleerde commentaar, die thans vóor ons ligt, eene verbeterde en aanmerkelijk uitgebreide uitgave. Aan elken psalm gaat eene inleiding vooraf, die den lezer op de hoogte brengt om het gedicht te verstaan, en de vraag naar den ouderdom òf beant-

woordt òf althans stelt. Dan volgt de vertaling, aan welker voortreffelijkheid ook uit een literarisch oogpunt in het vaderland des schrijvers van meer dan éene zijde hulde is gebracht. De commentaar is op dezelfde leest geschoeid als die op *Jezaja* en behandelt dus niet alleen de grammatische vragen en moeilijkheden, maar ook de gedachten en de gemoedsaandoeningen, die de dichter uitspreekt of uitdrukt, haar gang en onderlingen samenhang, hare wisseling en de psychologische verklaring daarvan. De „Critical Notes" (p. 369—406) behelzen wat dit opschrift doet verwachten. Zij geven rekenschap van de tekstverbeteringen, door Dr. Cheyne aangebracht of overgenomen, alsmede van de redenen, waarom hij zich andere niet heeft kunnen toeëigenen. Eindelijk ontvangen wij nog een index (p. 407—412).

Van de algemeene inleiding maakte ik tot dusver geen gewag. Zij ontbreekt toch niet (p. VII—XVII), maar is zeer kort en, volgens den schrijver zelven, slechts voorloopig. Hij is nl. voornemens, de zoogenaamde inleidingsvragen elders te behandelen; naar ik meen, in eene reeks van Voorlezingen, die hem voor een volgend jaar zijn opgedragen. Met levendige belangstelling zien wij dat nieuwe boekdeel te gemoet. Uit den thans verschenen Commentaar kunnen wij bij benadering opmaken, hoe Cheyne oordeelt over den ouderdom van de Psalmen en den Psalmbundel en over hunne verhouding tot de Profeten en de Wet. Doch hij alleen is gerechtigd en ten volle bevoegd, de slotsommen van zijn nauwkeurig exegetisch onderzoek op te maken en in haren onderlingen samenhang bloot te leggen. Inmiddels ontvange hij voor zijne verklaring van de Psalmen onzen welgemeenden dank.

Een ander van de *Hagiographa* vond een bearbeider in den veteraan Dr. J. G. Stickel, wiens commentaar op Job meer dan 45 jaren oud is. Thans zond hij in het licht: *Das Hohelied in seiner Einheit und dramatischen Gliederung, mit Uebersetzung und Beigaben* (Berlin, 1888). Dit boek maakt een zeer aangenamen indruk door den frisschen geest en den opgewekten toon, waarin het is geschreven, en door het vertrouwen, waarmede de schrijver zijne oplossing van het Hooglied-raadsel voordraagt. Het gedicht dagteekent volgens hem uit de eerste

jaren van het Rijk der tien stammen. Het is één geheel, en wel een drama, in den eigenlijken zin des woords, door den dichter bestemd om te worden opgevoerd. Het thema is: de liefde van Sulammith voor haren minnaar, die Salomo te vergeefs beproeft aan het wankelen te brengen; met andere woorden: de triomf der ware liefde. In deze opvatting heeft S., gelijk bekend is, vele voorgangers. Van hen verschilt hij hierin, dat hij in het Hooglied naast dat éene drama en daardoor als het ware heen gestrengeld een tweede vindt, of liever: een drietal tooneelen, waarin een herder en eene herderin sprekend optreden. Hij ontveinst zich niet, dat deze afwijking van de meer gangbare beschouwing bevreemding wekken zal, maar vertrouwt, dat men zich daarin zal leeren vinden, als men zijne argumenten overweegt en zich overtuigt, dat door die hypothese een aantal moeilijkheden worden weggeruimd en het gedicht in zijn geheel eerst recht verstaanbaar wordt. Ik zal niet beproeven, die argumenten hier terug te geven: zij moeten bij den schrijver zelven nagelezen en in verband met zijne verklaring in haar geheel beoordeeld worden. — Eene andere eigenaardigheid van zijn geschrift is het conservatieve standpunt, in de tekstcritiek ingenomen. Slechts op drie plaatsen moet de *receptus* worden verbeterd (H. V : 13; VI : 12; VIII : 5; verg. S. 165—168). Andere moeilijke teksten kunnen zonder wijziging voldoende worden verklaard (S. 168—184).

Prof. A. DILLMANN handelt in de Sitzungsberichte der Kön. preuss. Akademie der Wissenschaften te Berlijn (1888 S. 215—237) *über das Adlergesicht in der Apokalypse des Esra.* Het bedoelde gezicht, 4 *Ezra* XI, XII, is tot in den laatsten tijd toe verschillend opgevat, ook door hen, die — zonder twijfel te recht — in den adelaar het Romeinsche rijk zagen. Terwijl nl. sommigen oordeelden, dat de 12 vleugels, twee aan twee geteld, 6 keizers voorstelden en dat bijgevolg de laatste keizer, onder wiens regeering Pseudo-Ezra schreef, Nerva was, meenden anderen, dat elke vleugel één keizer verbeeldde en dus het visioen reikte tot Caracalla, 218 n. Chr. — waaruit dan verder volgde, dat Cap. XI, XII niet tot de oorspronkelijke apocalypse hoorden, maar later waren toegevoegd. Het zeer zorgvuldig betoog van DILLMANN leidt tot de conclusie,

dat inderdaad de regeering van Nerva het eindpunt is van het gezicht (Cap. XI : 1—XII : 9), maar dat de verklaring (Cap. XII : 10 vv.) daaraan niet beantwoordt en, door de vleugels afzonderlijk en niet paarsgewijze te tellen, afdaalt tot Caracalla. Die verklaring is bijgevolg niet oorspronkelijk, althans niet in haar tegenwoordigen vorm. Vermoedelijk is zij in Christelijke kringen gewijzigd, ten einde de vermeende openbaring in overeenstemming te brengen met de eischen des tijds. Deze slotsom schijnt mij eene zeer gelukkige beslechting van den over Cap. XI, XII gevoerden strijd; de verhandeling, waarin zij wordt voorgedragen, een model van nauwkeurigheid en gestrenge methode. — Onze landgenoot VAN DER VLIS heet hier een en andermaal VAN DER ULIS.

In Deel XXI van ons Tijdschrift vestigde ik de aandacht van den lezer op eene verhandeling van Dr. R. OHLE, opgenomen in den XIIIden jaargang van de Jahrbücher für prot. Theologie, over de pericope betreffende de Esseërs in Philo's geschrift *Quod omnis probus liber* (zie ald. bl. 563 v.). Na de verschijning van die verhandeling heeft het onderzoek niet gerust en is het door Dr. OHLE zelven krachtdadig voortgezet. In den XIVden jaargang der Jahrbücher wordt hij bestreden door Dr. P. WENDLAND (S. 100—105). In hetzelfde tijdschrift antwoordt OHLE (S. 314—320) en levert hij eene uitvoerige verhandeling, getiteld: *Die Essener. Eine kritische Untersuchung der Angaben des Josephus* (S. 221—274, 366—387). Bovendien gaf hij afzonderlijk uit: *Beiträge zur Kirchengeschichte. I. Die pseudophilonischen Essäer und die Therapeuten* (Berlin, 1888). Dit geschrift handelt in vier hoofdstukken over de onechtheid der door Eusebius aan Philo's *Apologia* ontleende beschrijving van de Esseërs; over den auteur dier beschrijving, identisch met den Pseudo-Philo van *De vita coretemplativa* en met den interpolator van *Quod omnis probus liber*; over den ouderdom van al deze onechte stukken en hunne waarde voor de geschiedenis der Christelijke ascese; eindelijk over den schrijver van *Quod omnis probus liber*. Men bemerkt, dat dit alles nauw samenhangt. Hierover zullen wel allen het eens zijn, dat Dr. OHLE zich zeer verdienstelijk maakt door de Esseërquaestie opnieuw aan de orde te stellen en zoo van alle zijden

toe te lichten. Of zijne stelling, dat eene orde der Esseërs — van de Esseërs, die bij Josephus als zieners of profeten optreden, wel te onderscheiden — onder de Joden nooit heeft bestaan, annemelijk is, durf ik nog niet beslissen. Om daarover te oordeelen, moet men zelfstandig de gezamenlijke berichten uit de oudheid opnieuw bestudeeren en OHLE's bezwaren tegen hunne authentie éen voor éen wegen. Daartoe ontbrak mij tot dus ver de tijd. Doch onze lezers mogen er op rekenen, dat het hoogst belangrijke onderwerp niet in het vergeetboek zal geraken en zoodra mogelijk opnieuw zal worden ter sprake gebracht.

10 September 1888. A. K.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

Theol. Studien und Kritiken, 1888, IV. J. Köstlin, zum Gedächtnis D. Ed. Riehms; Förster, zur Theologie des Hilarius; Ritschl, Studien über Schleiermacher. Rezensionen. Gesz, Christi Person und Werk (rez. von Reiff). — Programm der Haager Gesellschaft für das Jahr 1888.

1889, I. Achelis, Studien über das „geistliche Amt"; Dräseke, Athanasiana. — Gedanken u. Bemerkungen. Becker, über die Komposition des Johannesevangeliums; Usteri, zur theol. Entwickelung Zwingli's; Häring, zum Begriffe der Sühne; Bredenkamp, die Tafelinschrift Hab. 2. — Rezensionen. Stade, Gesch. d. V. Israel; Renan, Hist. du peuple d'Israël; Kittel, Gesch. d. Hebräer I (rez. von Kamphausen).

Jahrbücher für prot. Theologie, XIV:3. G. Runze, der Doppelbegriff der Möglichkeit in seiner Anwendung auf die neutest. Exegese; R. Ohle, die Essener. Eine kritische Untersuchung der Angaben des Josephus (Fortsetzung); P. Feine, zur synoptischen Frage (III, Fortsetzung); C. H. Manchot, Ezechiel's Weissagung wider Tyrus.

Mind n°. LI (July, 1888). G. F. Stout, the Herbartian Psychology I; A. F. Shand, Space and Time; B. Bosanquet, the philosophical importance of a true Theory of Identity; F. H. Bradley, Reality and Thought; F. Winterton, the lesson of Neo-Scholasticism. — Discussion. H. Sidgwick, the Kantian conception of Free Will; J. Venn, impersonal propositions; E. Gurney, Hallucinations of Memory and ‚Telepathy'; Editor, the psychological theory of Extension. — Critical Notices. H. Taylor, the Morality of Nations (W. Wallace); G. S. Morris, Hegel's Philosophy of the State and of History (D. G. Ritchie); W. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie (J. M. Cattell); F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft (H. W. Blunt). — New Books. — Notes. Stout, Prof. Ladd on Body and Mind; J. Abraham, Aristotle in Jewish Philosophy; etc.

N°. LII (October, 1888). G. F. Stout, the Herbartian psychology II; J. H. Hyslop, on Wundt's theory of physic synthesis in vision; A. Bain, definition and demarcation of the Subject Sciences; S. W. Dyde, a basis for Ethics. — Discussion. E. Montgomery, the psychol. theory of extension; R. B. Haldane, Hegel and his recent critics. — Critical Notices. J. Martineau, a study of religion (R. Flint); J. Caird, Spinoza (W. R. Sorley); G. Lyon, l'Idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle (Th. Whittaker). — New Books. — Notes (Winterton, the papal condemnation of Rosmini, cett.).

NORMEN EN WAARDEN.

STUDIE OVER DE TAAK DER WIJSBEGEERTE, NAAR AANLEIDING VAN W. WINDELBAND'S „PRAELUDIEN."

Vervolg (1).

Wanneer ik één algemeen oordeel over het stelsel van Windelband moest uitspreken, zou ik verlegen zijn, hoe daarin samen te vatten wat ik als de verdiensten en wat ik als de zwakheden daarvan beschouw. Ik sta niet tegenover hem, zooals tegenover elken positivist of elken dogmatist in de philosophie; ik ken met hem een groote beteekenis toe aan de begrippen van normen en waarden; maar ik kan mij niet vereenigen met zijne opvatting van de taak der philosophie.

Laat ik beginnen met op sommige punten te wijzen waarin, naar het mij voorkomt, de zwakke zijde van dit stelsel aan het licht treedt. Daardoor wordt vanzelf de weg gebaand tot een meer algemeene beoordeeling. Ik laat daarbij zulke bezwaren achterwege, die, hoe belangrijk zij op zich zelf mogen zijn, voor de waardeering van het systeem van ondergeschikt belang kunnen worden geacht. Daartoe reken ik de vraag, of inderdaad hetgeen wij hier vinden de zuivere consequentie van Kant's Critiek mag heeten. Ik mag niet ontveinzen, dat ik zeer zou aarzelen daarop een bevestigend antwoord te geven. Al was het alleen om de bepaling van het wezen van het zedelijke en om den zin waarin van vrijheid gesproken kan worden, zou ik meenen, dat Windelband in sommige hoofd-

---

(1) Zie bl. 1—26 van dezen zelfden jaargang.

zaken te zeer tegenover Kant staat, dan dat hij voor geheel zijne denkwijze aanspraak zou mogen maken op den naam van Kantianisme. Maar dat is een onderwerp van historische critiek, dat ik zonder schade kan laten rusten.

Ik wil beginnen met de vraag:

Wat zijn normen? Volgens het gewone spraakgebruik is de norm de maatstaf, de regel, waarnaar iets geschat wordt; heet normaal wat met dien maatstaf overeenkomt; en verstaat men onder normaliteit de gesteldheid van datgeen wat als normaal wordt erkend. Van een denk- of handelwijze zal men derhalve zeggen, dat zij is normaal, wanneer zij overeenkomt met een voor haar geldenden regel, welke regel dan als de norm onderscheiden wordt van dat normale. Noemt men een denk- of handelwijze zelve de norm, dan is dat toch meer in den oneigenlijken zin van voorbeeld dat verdiend gevolgd te worden. Een zeker uurwerk geeft den normalen tijd aan, d. w. z. wijst aan, hoe laat het is volgens de voor de tijdsbepaling als regel geldende astronomische berekening. Zegt men nu, dat dit uurwerk voor al de andere tot norm dient, dan meent men toch eigenlijk niet dat het zelf de regel is, maar alleen dat het, omdat het met den regel overeenkomt, als voorbeeld van het normale, het regelmatige strekken kan.

Het zou een hinderlijke affectatie zijn, als men in het dagelijksch gesprek deze onderscheiding altijd scherp in acht wilde nemen. Maar ieder begrijpt, van welk belang zij is bij het onderwerp, waarmede wij ons hier bezig houden. Men verkrijgt namelijk een geheel andere voorstelling, wanneer men eenige wijze van beoordeeling tot norm maakt, dan wanneer men tot norm stelt een beginsel volgens hetwelk een beoordeeling gevormd moet worden.

In het eerste geval bestaat de algemeengeldigheid daarin, dat deze zelfde beoordeeling algemeen ingang moet vinden; in het andere, dat, zij het ook in verschillende toepassing, dit beginsel algemeen behoord gevolgd te worden. Het is dus niet zonder reden, dat wij de vraag stellen: wat zijn normen? Zijn zij zekere in ons aanwezige wetten of beginselen, onder welker heerschappij of leiding voorstellingsverbindingen, wilsbesluiten en gevoelsuitingen ontstaan, die op algemeengeldigheid

aanspraak kunnen maken; of zijn zij zulke voorstellingsverbindingen, wilsbesluiten en gevoelsuitingen die verdienen algemeen erkend en gevolgd te worden?

Windelband spreekt zoo aanhoudend over normen, dat het geen wonder is, als wij bij hem verschillende beschrijvingen vinden, overeenkomstig het verband waarin hij de uitdrukking bezigt. Maar als hij een bepaalde voorstelling voor den geest heeft gehad, dan zal die toch onder het verschil van inkleeding te herkennen zijn, en zal hij althans geene daarmee onvereenigbare opvattingen hebben voorgedragen.

Als eigenlijke definitie zou men kunnen aanmerken wat hij bl. 226 gespatiëerd laat drukken: „Normen sind diejenigen Formen der Verwirklichung von Naturgesetzen, welche unter Voraussetzung des Zwecks der Algemeingiltigkeit gebilligt werden sollen.” Er blijft daarin iets dubbelzinnigs. Natuurwetten zijn hier de door ons gedachte regelen van het verloop van het psychisch leven. Die worden verwezenlijkt in verschillende vormen, bijv. in verschillende groepen van voorstellingsverbindingen. Onder die vormen komen er ook enkele voor, die normen zijn. Het meest ligt het voor de hand, dan bij „normen” te denken aan die voorstellingsverbindingen zelve, als zoodanige, die op algemeene erkenning aanspraak kunnen maken. Maar het kan toch ook wel zijn, dat de schrijver het begrip „norm” meer abstract bedoeld heeft, niet van den inhoud der voorstellingen, maar van de wijze, waarop de natuurwetten zich verwezenlijkt hebben in de verbinding van zekere voorstellingen. Daarvoor schijnt te pleiten wat hij iets vroeger (bl. 226) zegt: „eine Norm ist eine bestimmte, durch die Naturgesetze des Seelenlebens herbeizuführende Form der psychischen Bewegung”; en nog meer wat verder (bl. 225) ten opzichte van de ethische en aesthetische wetgeving wordt verklaard: „auch hier liegt in der Norm nur der Sinn eines Massstabes für die Beurtheilung, welche den Zweck der Allgemeingiltigkeit zu Grunde legt”. Hier is bepaald norm = maatstaf, bloot formeel. Een aantal andere plaatsen kunnen alleen in dien zin verklaard worden. Maar daarnevens komen er ook voor, waar „norm” genoemd wordt wat volgens de gemaakte onderscheiding normaal zou moeten heeten. Zóó, waar (bl. 221) van de door het logisch bewustzijn

gestelde regelen van het denken gezegd wordt, dat zij niet identisch zijn met de wetten der voorstellings-associatie in het algemeen, volgens welke alle denken geschieden moet, noch ook daarvan geheel verschillend zijn; „sondern sie sind bestimmte Arten der Verknüpfung, welche im naturnothwendigen Process neben der anderen möglich sind und sich von diesen eben durch den Werth der Normalität unterscheiden." Dus: de regelen zijn bepaalde soorten van verbinding. Iets verder wordt gewezen op de fout, dat men het samenkomen of de opeenvolging van twee voorstellingen generaliseert, wat alleen onder bepaalde voorwaarden „erlaubt d. h. normgerecht ist;" waarop dan onmiddellijk volgt: „die Theorie der Induction ist nichts weiter als die Besinnung auf diejenige Art der verallgemeinernden Association, welche als allgemeine Norm für Jeden gelten soll" (bl. 222). Hier heeft men eerst norm in dat „normgerecht" geheel in de beteekenis van maatstaf. Dienovereenkomstig zou de theorie der inductie hebben moeten heeten: het zich rekenschap geven van de normen, volgens welke de algemeengeldige generaliseerende associatie moet gevormd worden. Maar in plaats daarvan wordt die soort van associatie zelve de norm genoemd. Wanneer men het gedeelte, waaraan al deze aanhalingen ontleend zijn, eenigszins scherp nagaat, stuit men telkens op die onvastheid in het gebruik van het woord „norm." Of de schrijver zich het onderscheid tusschen de norm en het normale niet bepaald genoeg voor den geest heeft gebracht, of dat hij niet correct genoeg is in zijne wijze van schrijven, is moeilijk uit te maken. Maar het komt mij voor, dat zijn bedoeling geen andere is dan „norm" te gebruiken voor maatstaf. Dat is doorgaans de zin, waarin hij het woord bezigt. Vooral waar het voorkomt in betrekking tot het logisch denken, kan daaromtrent geen twijfel bestaan, en bij de geheele gelijkstelling van de beteekenis der normen op ethisch en aesthetisch terrein met die op het logische, moet men wel aannemen, dat hij sprekende over normen steeds gedacht heeft aan regelen, die bepalen hoe iets gesteld moet zijn om met het oog op het doel van algemeengeldigheid goedgekeurd te worden.

Nemen wij dat aan, dan weten wij in welke richting het antwoord gezocht moet worden op de vraag: wat zijn normen?

Niet bij de voorstellingen, over welker waarde beslist moet worden, maar bij de regelen, volgens welke de waarde der voorstellingen wordt bepaald.

Normen zijn zulke regelen. Eigenlijk is elke regel een norm. Ook zulk een, volgens welken voorstellingsverbindingen zouden worden goedgekeurd, die, uit het oogpunt van recht op algemeengeldigheid, niet anders dan afkeuring verdienen. Maar de naam wordt hier gebruikt in idealen zin, niet van hetgeen feitelijk als regel kan gelden, maar van hetgeen als regel behoort te gelden.

Volgens het stelsel van Windelband heeft het verloop van het gansche zieleleven plaats met volstrekte noodwendigheid. Welke verwikkeling van voorstellingen, wilsneigingen, gemoedsaandoeningen in ons moge voorkomen, hoe toevallig en willekeurig de eindelooze afwisseling van overleggingen en stemmingen in ons moge schijnen, er is daarin niets, of het draagt het karakter van natuurnoodwendigheid, zoodat niets daarin en ook niets wat daaruit ontstaat anders zou kunnen zijn dan het is. Worden nu ook de normen daardoor voortgebracht? Men zou meenen toestemmend te moeten antwoorden, als men leest (bl. 224): elke norm is een bepaalde verbindingswijze van psychische elementen; een norm is een bepaalde vorm der psychische beweging; een denkwet is een bepaalde verbindingswijze van voorstellings-elementen; elke zedewet is een bepaalde vorm van motivatie; elke aesthetische regel is een bepaalde soort van gevoelen. Bepaalde verbindingswijzen en vormen kunnen in dit stelsel alleen afkomstig zijn van die noodwendige natuurwerking. Maar is daarmede de zaak tot klaarheid gebracht? Is de norm een *bepaalde* verbindingswijze, dan moet er toch een reden zijn, waarom juist deze de norm is. Het systeem der normen wordt gezegd een „Auswahl" te vormen (bl. 224). De normaalwetgeving is een „selectie" uit de door de natuurwetgeving bepaalde mogelijkheden (bl. 226). Dit is duidelijk, wanneer een norm is de regel, die bij die keuze uit de verschillende verbindingen moet worden gevolgd. Maar hoe is het te rijmen met de stelling, dat de norm zelf een bepaalde verbindingswijze is? Zal men zeggen, dat een verbindings*wijze* toch nog iets anders is dan een verbinding? Dat is zeker waar, maar een wijze van ver-

binding als zoodanig, d. w. z. bloot als wijze van verbinding beschouwd, staat met elke andere gelijk. Wat haar kan onderscheiden en haar daardoor tot voorwerp van keuze kan maken, moet toch altijd zijn datgeen wat aan de wijze van verbinding een bepaald karakter geeft, haar overeenkomst met iets dat als regel erkend wordt. Wordt die regel zoo met de verbindingswijze vereenzelvigd, dat hij niets anders is dan deze zelve, dan zou er, om de keuze juist van deze verbindingswijze te motiveeren, nog weer een andere regel gedacht moeten worden, die aangaf welke verbindingswijze verdiende goedgekeurd te worden. Wij zijn daarom wel genoodzaakt aan te nemen, dat de schrijver ook hier minder scherp geformuleerd heeft en dat hij, als hij een bepaalde wijze van verbinding aanduidt met den naam „norm,'' gedacht heeft aan den regel van beoordeeling, die gevolgd wordt bij de keuze van die bepaalde verbindingswijze.

Is dat de bedoeling, dan herhalen wij de vraag: worden de normen zelve ook voortgebracht door het natuurnoodwendig verloop in het zieleleven? De normale voorstellingsverbindingen enz., zonder twijfel. Dat wordt uitdrukkelijk geleerd. Maar de normen zelve? De regelen, die het oordeel over het recht op algemeengeldigheid bepalen, die ook? Hoe zou het te denken zijn, dat het voorstellingsmechanisme, waaraan, juist omdat het niet anders is dan mechanisme, alle begrip van waarde vreemd is, onder zijn producten ook afleverde een maatstaf van waardebepaling? Dat wordt ook niet door Windelband beweerd. Wel spreekt hij er van, dat in het psychologisch proces het bewustzijn der normen een werkzaam aandeel kan krijgen, maar hij leert niet, dat de regel der beoordeeling zelf mee zou behooren tot de te beoordeelen producten van eenige natuurwerking. Bij eenig nadenken moet ook ieder begrijpen, dat dit een onhoudbare stelling zou zijn.

Maar wat zijn de normen dan? Waarschijnlijk zal het antwoord moeten luiden: normen zijn gegevens in 's menschen bewustzijn. Niemand kan daartegen bezwaar hebben. Als de normen beginselen van beoordeeling zijn, dan dienen zij wel eerst in het bewustzijn aanwezig te zijn. Maar wij hebben aan dat antwoord niet genoeg. Want aanstonds volgt de vraag: hoe komen zij in het bewustzijn? Het bewustzijn kan toch

nooit aangemerkt worden als een voortbrengende, alleen als een voorstellende functie van den geest. Bij Windelband is het een zeer enge ruimte, waarin de verschillende onbewuste wilsstrevingen voortdurend dingen om een plaats voor hare voorstellingen [1]). Nergens zal men bij hem vinden, dat de normen scheppingen zijn van het bewustzijn. De normen moeten er dus zijn, onafhankelijk van het bewustzijn, opdat wij ons van normen bewust zouden kunnen worden, en dan blijft de vraag: wat zijn normen?

Op die vraag vind ik bij den schrijver geen antwoord. Hij geeft ons een rijke, eigenlijk veel te rijke keus van beschrijvingen van de normen, maar daaronder zoekt men te vergeefs een scherpe bepaling van haar psychologisch karakter. Die mocht toch niet ontbreken. Zijn zij de beginselen der beoordeeling, dan moet ook gezegd worden, hoe, als wat, waarin gegrond, waaraan verbonden, zij in het zieleleven voorkomen. Van de voorstellingen vernemen wij, hoe zij samenhangen met onbewuste wilswerking, hoe zij gevormd worden in het mechanisme van onze geestelijke organisatie; maar als dan verder wordt geleerd, dat zekere groepen van voorstellingsverbindingen als de normale worden onderscheiden van andere, dan wordt de norm, waarnaar die onderscheiding geschiedt, genomen als een gegeven iets, waarvan de herkomst en de bestaanswijze geheel in het duister blijven.

Men zal moeten toestemmen, dat dit een groote leemte in het stelsel is, en een zooveel te bedenkelijker leemte, omdat het begrip van de norm toch eigenlijk de sluitsteen is van het gebouw. Hangt nu, om zoo te zeggen, dat begrip in de lucht, dan verliest ook al het overige zijn vastheid.

Het valt in het oog, hoe alleen dat bezwaar zou kunnen opgeheven worden. Al wat van de norm gezegd is verkrijgt grond en vastheid, wanneer in de norm wordt erkend een eisch van 's menschen aanleg, een openbaring van een bepaalde natuur die den mensch eigen is. Neemt men aan, dat de mensch een bepaalden aanleg heeft, die zijn ontwikkelingsgang

---

1) S. 184 fg. Als de schrijver bl. 199 zegt, dat het bewustzijn onder het groot aantal van de mogelijke voorstellingen die kiest die aan den sterksten wilsdrang beantwoordt, kan dat „kiezen," in verband met zijn geheele opvatting, alleen in oneigenlijken zin zijn bedoeld.

beheerscht, dan ligt in dien aanleg tevens de norm waarnaar hij zich bij zijn beoordeeling richten moet en waardoor zekere uitingen van het zieleleven, in onderscheiding van andere, als de voor hem normale kunnen gestempeld worden. Windelband komt daartoe niet. De reden is niet ver te zoeken. Hij kan geen wezenseigenaardigheid erkennen, zonder den voet te zetten op het terrein van de metaphysiek, en die is voor hem, zooals wij hoorden, een onding. Zonder nu nog in beoordeeling van deze denkwijze te treden, kunnen wij hier reeds constateeren, dat de overtuiging die hem verbiedt, voor hetgeen hij het normatieve bewustzijn noemt den grond te zoeken in de eigenaardigheid van 's menschen wezen, hem in de onmogelijkheid brengt om rekenschap te geven van de wijze van ontstaan en bestaan van normen in het zieleleven. Voor de aanwezigheid van zulke normen beroept hij zich, zeker terecht, op het zelfbewustzijn. Daarmede evenwel kan hij niet verder komen dan tot het feitelijke. Dat dit feitelijke ook rechtmatig is, dat hetgeen zich als regel in ons doet gelden ook als regel moet worden erkend, dat kan niet weder uit het zelfbewustzijn worden afgeleid. Het systeem der normen behoudt alzoo een bloot empirisch karakter.

Gaan wij over tot een andere vraag:

Waaraan zijn normen te onderscheiden?

Het belang van deze vraag valt dadelijk in het oog. De mogelijkheid van een philosophie op te bouwen als „wetenschap van het normaalbewustzijn" hangt geheel af van de mogelijkheid om, naar vaste kenmerken, het normale in het empirische te onderscheiden.

Nu zal iemand na de lezing van de „Praeludien" licht oordeelen, dat men bij Windelband niet lang behoeft te zoeken naar het antwoord op die vraag. Het onderscheidend kenmerk van de normen is bij hem de algemeengeldigheid, bepaaldelijk in den zin, waarin hij die altijd opgevat wil hebben, van ideale, niet van feitelijke algemeengeldigheid, van hetgeen algemeen behoort te gelden, onafhankelijk van de meerdere of mindere mate, waarin het reeds als zoodanig wordt erkend.

Dat is de doorgaande leer. Waarom de algemeengeldigheid als criterium mag en moet worden genomen, wordt niet nader betoogd. Was dat niet noodig? Kan het als een axioma van

den menschelijken geest worden aangenomen, dat zekere regelen van denken, willen en gevoelen aanspraak kunnen maken op algemeene erkenning? Mij dunkt, hiertegen zou tweeërlei bezwaar kunnen worden ingebracht. Vooreerst, dat niet voor alles, wat door ons als norm kan worden erkend, daarop aanspraak kan worden gemaakt. Bijv. de norm van het schoone. Kunnen wij in ernst meenen, dat hetgeen bij ons als beginsel van beoordeeling in de kunst geldt, dezelfde waarde moet hebben voor geheel andere rassen; dat hetgeen voor ons het klassieke is, het ook zou kunnen zijn voor onze medemenschen in China? Doch meer beteekent in mijn oog het andere bezwaar, namelijk dat het doel der algemeengeldigheid alleen erkend kan worden bij de hier niet erkende, althans niet uitgesproken onderstelling van een in alle menschen weer te vinden menschelijke natuur. Het geheele denkbeeld van iets goed te keuren met het oog op het doel van algemeengeldigheid wordt een willekeurige suppositie, wanneer men niet uitgaat van de overtuiging, dat er een reden bestaat, waarom men een steeds toenemend naderen tot dat doel in de menschheid mag verwachten. Kent men zulk een reden niet, welk recht is er dan om van „behooren" te spreken? Gij behoort naar dien bepaalden regel te denken, te handelen, te gevoelen, want die regel doet zich aan u voor als gezaghebbend. Maar hoe kunt gij weten, dat die regel voor mij dezelfde waarde moet hebben? Er is daarop moeilijk een ander antwoord te vinden, dan dat gij mij en al onze verdere medemenschen beschouwt als wezens van dezelfde soort, waartoe gij zelf ook behoort, en dat gij op dien grond wat norm is voor u ook als ideaal-norm voor mij erkent. Maar dan krijgen wij weer metaphysiek van een wezensgelijkheid, als de onmisbare onderstelling van alle verwachting van algemeengeldigheid? Zonder twijfel. Ook hier weder hetzelfde, dat bij ontkenning van alle metaphysiek de bewering in de lucht hangt. Bij de vergelijking van de critische en de genetische methode roemt Windelband het van de eerste, dat zij maar éene algemeene onderstelling noodig heeft, die namelijk, „dass es ein normales Bewusstsein giebt, dessen Grundsätze anerkannt werden müssen, sofern überhaupt irgend Etwas allgemeine Geltung haben soll" (bl. 270) Wat baat het, dat men maar één onderstelling noodig heeft, als die éene niet gerecht-

vaardigd kan worden? Elders toont de Schrijver meer het gewicht te gevoelen van het bezwaar, dat zijn stelsel hem altijd weer naar de metaphysiek moet drijven. Hij werpt (bl. 135 vg.) zelf de bedenking op, dat, als het waarheidsbegrip moet rusten op het begrip van regel en algemeengeldigheid, het den schijn heeft, alsof dit noodwendig omvatte de metaphysische erkenning van een veelheid van denkende subjecten. Hij noemt alleen dit. zonder er aan toe te voegen, dat dan nog die veelheid van subjecten als een veelheid van dezelfde soort zou moeten aangemerkt worden. Hoe ruimt hij dat bezwaar weg? Eigenlijk door het geheele kenmerk weer op te offeren. „Als wij, zegt hij, den regel bepalen als datgeen wat voor allen behoort te gelden, bedienen wij ons daarbij van een afgeleid kenmerk, waardoor datgeen wat wij meenen het meest aanschouwelijk schijnt te worden gemaakt onder de verhoudingen van onze gewone wijze van voorstelling." „De algemeengeldigheid is slechts de voor de empirische wereld van de voorstellende subjecten getrokken consequentie van de normaliteit." Reeds het individueel bewustzijn, wordt er tot adstructie aan toegevoegd, onderscheidt met zekerheid tusschen hetgeen wel en hetgeen niet volgens den regel gedacht wordt, en eerst wanneer men daaraan verbindt de erkenning van een veelheid van denkende subjecten, blijkt het, dat de regel voor allen dezelfde zijn moet. Was dit laatste inderdaad de bedoeling van den Schrijver, dan is het wel vreemd, dat het kenmerk, waaraan het individueel bewustzijn het normaal gedachte van het niet-normale onderscheidt, niet overal als onderscheidingsteeken is genoemd. Maar terwijl het in het onzekere blijft, wat dat zou kunnen zijn, wordt doorgaande de ideale algemeengeldigheid tot kenmerk gesteld. Ik zou haast zeggen: men kan het boek op goed geluk openslaan om daarvoor het bewijs te vinden. Om maar één voorbeeld te noemen: „Was also die Norm in allen Fällen zur Norm macht, ist die Beziehung auf den Zweck der Allgemeingiltigkeit" (bl. 225). Let op die uitdrukking: wat in alle gevallen de norm tot norm maakt, en denk dan aan die verklaring, dat de algemeengeldigheid niet anders zou zijn dan een, ten behoeve van het empirisch bewustzijn, afgeleid kenmerk. Hoe is bij mogelijkheid het een met het ander in overeenstemming te brengen? Maar, als het

de wezenlijke bedoeling geweest was, de algemeengeldigheid alleen te gebruiken als een voor het empirisch bewustzijn afgeleid kenmerk, welke verandering zou dit gebracht hebben in de zaak zelve? Om als kenmerk voor het empirisch bewustzijn te kunnen dienen, moest de algemeengeldigheid dan toch aanwezig en waarneembaar zijn. Zij zou dus dat feitelijk karakter moeten dragen, waarvan Windelband telkens herinnert, dat het niet door hem wordt bedoeld en dat het ook niet mag gesteld worden in de plaats van het ideale. Maar, hoe ook opgevat, óf actueel óf ideëel, óf als oorspronkelijk óf als afgeleid, kenmerk van de norm kan toch de algemeengeldigheid nooit zijn, of zij moet evenals de norm haar grondslag hebben in een zekere eigenaardigheid van den mensch, waardoor zij kan voorkomen bij al wat mensch is. Dat is nooit weg te redeneeren. Zoodra ik stel, dat de een of andere regel te onderscheiden is aan zijn bestemming om algemeen te heerschen, dan spreek ik tevens uit, dat in den kring waarin hij algemeen behoort erkend te worden een zekere eigenaardigheid van soort bestaat, waardoor het behoorlijke van zijn heerschappij verklaard en gerechtvaardigd wordt. Het kan wel zijn, dat ik van die eigenaardigheid geen nadere bepaling kan geven, maar ik moet haar onderstellen, om van iets, wat ook, te kunnen verzekeren, dat het in dien kring aan het kenmerk van algemeengeldigheid zal te onderscheiden zijn. En met de onderstelling van een eigenaardigheid der soort gaat men over in de metaphysiek. Wil men dat gebied niet betreden, dan moet men bij het aangeven van een kenmerk zich beperken tot het empirische. Dan zou men bijv. kunnen zeggen: gij kunt de normen van andere regelen onderscheiden, wanneer gij nagaat welke beginselen in de geschiedenis altijd meer tot macht komen. Zelfs zou men op dien grond aangaande zekere regelen de verwachting kunnen uitspreken, dat zij meer dan andere kans op algemeene heerschappij hebben. Maar zoodra men een doel van algemeengeldigheid als punt van uitgang voor de beschouwing neemt, dan heeft men stilzwijgend een metaphysisch soortbegrip toegelaten.

Tot hetzelfde besluit worden wij geleid door te letten op een ander kenmerk van de normen, waarvan Windelband gewaagt. Het is, waar hij (bl. 237) aanwijst, hoe de normen, als zij in

het bewustzijn intreden, niet meer alleen regelen van beoordeeling blijven, maar zelve „Bestimmungsgründe" voor voorstellingsverbinding en wilsbeslissing worden. Dat kunnen zij niet alleen, maar dat zullen zij ook in sterker of in zwakker mate, zoodra zij in het bewustzijn komen. „Denn die Vorstellung einer jeden Norm führt als solche ein Gefühl davon bei sich, dass nach ihr sich der wirkliche Process, sei es des Denkens oder des Wollens, gestalten sollte. Mit unmittelbarer Evidenz knüpft sich an das Bewusstwerden der Norm eine Art von psychologischer Nöthigung, sie zu befolgen. Wer sich eines logischen Gesetzes bewusst geworden ist, der empfängt eben damit auch den Wunsch, in entsprechenden Fällen so und nicht anders zu denken. Wer sich des Sittengesetzes, einer besonderen oder allgemeineren ethischen Maxime bewusst geworden ist, der fühlt sich eben dadurch veranlasst, dieselbe zum Motive seines Wollens zu machen. Wer eine Norm als solche anerkennt, der ist eben damit überzeugt, dass er, sowie alle anderen, darnach verfahren sollte. Da nun jede Norm eine unmittelbare Evidenz bei sich führt, mit der sie sich in Jedem, sobald sie klar und ernstlich zum Bewusstsein gebracht wird, nothwendig geltend machen muss, cet." Met het bewustworden is hier kennelijk alleen bedoeld het opkomen en zich vastzetten van de voorstelling van een norm, niet reeds mede het aanvaarden van die norm als wet voor eigen denk- en handelwijze. Het is immers juist de vraag, hoe dit bewerkt wordt. Het gedachte geval is, dat iemand een norm leert kennen, en de quaestie wordt gesteld, hoe die persoon er toe gebracht wordt om daarvan zijn norm te maken, d. w. z. zich daarnaar te richten. Het antwoord is: dat geschiedt door de onmiddellijke evidentie (het gevoel dat de norm als zoodanig met zich medebrengt), waarmede de norm zich aan ons opdringt. De inhoud van die bewering schijnt mij nog al aan bedenking onderhevig. Bracht de norm uit zich zelve zulk een gevoel mede, hoe is het dan te begrijpen, dat er onder hen die de norm leeren kennen altijd zoo velen zijn, die haar normatief gezag niet kunnen erkennen, maar even abnormaal blijven denken, willen en gevoelen, in de overtuiging, dat zij zoo doende op de rechte wijze handelen? Maar dat daargelaten. In dat gevoel, in die onmiddellijke evidentie heeft men dan een kenmerk van de

norm, waardoor zij zich als norm, in onderscheiding van andere regelen, aan ons openbaar maakt. Is dat zoo, dan zijn daarbij twee factoren te onderscheiden: de norm die zich alzoo doet kennen, en de mensch die deze evidentie moet erkennen, dit gevoel moet ervaren. Hoe kan men nu dezen regel stellen, zonder daarin tevens uit te spreken: de mensch is zoodanig een wezen, dat, als hem een norm in het bewustzijn komt, hij met onmiddellijke evidentie daarin het karakter van norm moet erkennen? De bewering is niet, dat de ervaring van die evidentie meer of minder geregeld voorkomt en dus ook in andere gevallen verwacht kan worden, maar dat, zooals de Schrijver het (bl. 239) uitdrukt, „das logische und das ethische Gewissen selbst naturnothwendig wirkende Kräfte in der psychischen Lebensbewegung" zijn. Wie dat zegt kan toch niet geacht worden zich te onthouden van alle metaphysische bepaling aangaande 's menschen wezen. Zonder zich in metaphysiek te begeven kan men wel het psychologisch proces beschrijven, waardoor de voorstelling van een norm mede werkzaam wordt in het zieleleven; maar wie uit den aard van een norm afleidt dat een geestelijk organisme als dat van den mensch daarvan een bepaalden invloed moet ondervinden, die heeft, zij het ook zonder het te willen, van de metaphysica een onderstelling geborgd aangaande het wezen van den mensch.

De bedenkingen, die ik tot nu toe aanvoerde tegen Windelband's leer over het onderscheidingskenmerk van de normen, hadden alleen ten doel aan te toonen, dat hij voor de handhaving van zijne stellingen niet missen kan een onderstelling aangaande het wezen van den mensch, waarvan hij zich zelf, door het verwerpen van alle metaphysica, het gebruik heeft ontzegd. Maar hetzelfde onderwerp geeft, naar het mij voorkomt, aanleiding tot nog andere bezwaren.

De grondslag der theorie is een beroep op het besef, dat wij allen in ons omdragen, van het bestaan en het recht van zekere beoordeelingen, die absoluut gelden, al is het dat zij volstrekt niet of niet algemeen feitelijk aan het licht treden. De auteur heeft een diepe overtuiging, dat het relativisme voor een ernstig mensch geen ernst kan zijn. Terwijl hij met een consequentie, die geen enkele uitzondering toestaat, in het

psychisch evenzeer als in het physisch proces natuurnoodwendigheid erkent en onverholen leert, dat alles is zooals het moest zijn omdat het niet anders kan zijn, stelt hij daartegenover een gewisheid van verschil in waarde, dat ons noodzaakt te onderscheiden tusschen hetgeen is en hetgeen behoort te zijn, dat ons een regel geeft voor absoluut geldende beoordeeling en dat ons een doel aanwijst, waarnaar wij onvoorwaardelijk hebben te streven.

Het is niet tegen deze grondgedachte van het stelsel, dat ik bezwaar zal maken. Ik meen wel, dat er in de wijze waarop zij is uitgewerkt in de leer der onderscheiden normen nog stof is tot bedenkingen, maar het algemeene denkbeeld schijnt mij den weg te wijzen, waarop de wijsbegeerte zich verder zal moeten ontwikkelen. De vragen, die ik reeds opwierp en die nog zullen volgen, hebben alleen ten doel in het licht te stellen, wat, naar mijn inzien, op dien weg meer of anders te vinden is dan de Schrijver ons heeft doen opmerken.

Hier ons nog bezighoudende met de onderscheidingskenmerken der normen, staan wij voor de vraag, of er een regel te vinden is, waarnaar men kan onderkennen, welke beoordeeling op absolute geldigheid aanspraak kan maken. Die vraag brengt ons terug tot het reeds besproken kenmerk van algemeengeldigheid. Nu, daarlatende wat toen is gezegd over het verband tusschen algemeengeldigheid en gelijksoortigheid, nemen wij het kenmerk op zich zelf. Het recht der onderscheiding van feitelijke en ideale algemeengeldigheid is aan geen twijfel onderhevig, en evenzoo kan de Schrijver zeker op instemming rekenen voor alles wat hij zegt over de verwarring van quantiteit en qualiteit, waaraan men zich schuldig maakt, als men feitelijk algemeen gelden, voor zoo ver dit ooit kan worden aangewezen, voor bewijs van normaliteit wil laten doorgaan. Wij hebben dus alleen te doen met ideale algemeengeldigheid, zulk eene die, onafhankelijk van de meerdere of mindere mate waarin zij reeds verwezenlijkt mocht zijn, geacht wordt rechtmatig toe te komen aan eenigen regel van beoordeeling. Kan die als onderscheidingskenmerk van eenige norm dienen? Hoe zou dat kunnen? Als een norm is een regel die met het oog op het doel van algemeengeldigheid goedkeuring verdient, dan is immers die algemeengeldigheid iets, waartoe men die norm ge-

rechtigd acht, maar dat juist daarom nooit kan zijn het kenmerk, waaraan men de norm onderscheidt. Als zich verschillende regels aan mij voordoen en ik moet uitmaken, welke van die als norm verdient erkend te worden, d. w. z. welke de algemeen geldende regel behoort te zijn, dan moet ik iets hebben waarnaar ik het recht op algemeengeldigheid kan bepalen, maar kan dat onmogelijk weer de algemeengeldigheid zelve zijn. Deze blijft altijd het doel, de bestemming, en het kenmerk waaraan de norm te onderscheiden is, kan niet anders wezen dan de geschiktheid om dat doel, die bestemming te bereiken. Dat zegt Windelband zelf ook in de reeds vroeger aangehaalde woorden: „was die Norm in allen Fällen zur Norm macht, ist die Beziehuug auf den Zweck der Allgemeingiltigheit" (bl. 225). Het is waar, hij is niet altijd even correct in de wijze waarop hij dat denkbeeld onder woorden brengt. Als hij bijv. weinige regelen vroeger schrijft: „es ist die Allgemeingiltigheit, d. h. der Werth, von allen anerkannt werden zu sollen, welcher die logischen Formen des Denkens von den übrigen, im naturgesetzlichen Process möglichen Associationen unterscheidet", dan zou men daaruit kunnen afleiden, dat hij, met die onnauwkeurige gelijkstelling van algemeengeldigheid met waarde die recht geeft op algemeengeldigheid, het doel weer tot kenmerk maakte. Maar het lijdt geen twijfel, of zijn eigenlijke bedoeling is uitgedrukt in die andere woorden: „Beziehung auf den Zweck der Allgemeingiltigkeit", en dan moet ook volgens hem de vraag naar het onderscheidend kenmerk der normen beantwoord worden, niet door een verwijzing naar „Allgemeingiltigkeit", maar door een aanwijzing, hoe men die „Beziehung" in een of anderen regel ontdekken kan.

Dit is zeker een der moeilijkste gedeelten van de taak, die de „critische methode" op zich neemt. Was de vergelijking, waarvan Windelband zich meer dan eenmaal bedient, van den witten kogel onder de zwarte, ook hier van toepassing, dan was de oplossing licht te vinden. Maar er is geen uitwendig kenmerk te bedenken, waardoor de norm zich kenbaar zou kunnen maken. En is er dat niet, dan schijnt het ook onvermijdelijk, dat het subjectieve oordeel in ieder geval den doorslag geve. Wanneer ik een keus moet doen onder de verschillende motieven, die mijn denk- en handelwijze kunnen bestu-

ren, bijv. wanneer ik zoek naar mijn plicht onder levensomstandigheden, waarin de te volgen gedragslijn mij niet vanzelf is aangewezen, wat kan ik in dat geval anders dan scherp toezien op het gehalte der neigingen, die mij in de eene of in de andere richting drijven, en ernstig nadenken over hetgeen die levensomstandigheden van mij schijnen te eischen? Zoo zal ik er toe komen om naar mijn beste weten een regel voor mijn gedrag te kiezen, die mij voorkomt het meeste recht te hebben om als norm voor mij te gelden? Mag ik dan nu gelooven de norm gevonden te hebben, die „mit Beziehung auf den Zweck der Allgemeingiltigkeit" behoort gekozen te worden? Ja, ik kan niet anders meenen, of deze regel kan voor omstandigheden als die waarin ik mij bevind alleen goedgekeurd worden met het oog op algemeengeldigheid. Maar ik mag mij toch ook niet ontveinzen, dat dit oordeel bij mij samenhangt met mijne geheele subjectieve, moreele en intellectueele, gesteldheid in verband met den bijzonderen levensgang en de eigenaardige omgeving, waarin ik geworden ben wat ik ben, ten gevolge waarvan deze norm voor mij een gezag heeft, dat zij voor iemand van een geheel anderen stempel mogelijk niet hebben zal. Wordt er gevraagd, wat voor mij als norm gelden moet, dan behoef ik met het antwoord niet verlegen te zijn; maar is het kenmerkende van een norm juist dit, dat zij, in onderscheiding van alle subjectieve beoordeeling, op absolute geldigheid aanspraak kan maken, hoe zijn dan ooit de normen te vinden welker systeem den inhoud der philosophie moet uitmaken?

Windelband heeft zich het gewicht van dit bezwaar tegen zijn stelsel niet ontveinsd. Hij erkent, bl. 272, dat zij die het normale bewustzijn willen opsporen, aangezien zij toch altijd „empirisch bestimmte Individuen" zijn, door de psychologische noodwendigheid er toe gebracht zullen worden om het voor hen feitelijk geldige met het ideale algemeengeldige te verwisselen. Als de critische methode, zegt hij, het standpunt van den philosopheerenden individu tot absolute norm verheft, dan is zij daarmede eenvoudig veroordeeld. Is dat zoo, dan is het voor die methode een levensvraag, hoe zij dat gevaar van de „Täuschbarkeit der subjectiven Evidenz" kan ontwijken.

Uit het voorafgaand overzicht is reeds gebleken, hoe die

vraag door den Schrijver wordt beantwoord. Hier, zegt hij (bl. 273), is het, waar het begrip van den teleologischen samenhang, dat het eerst door Fichte in de critische philosophie is ingevoerd, als het goed verstaan wordt, de moeilijkheden uit den weg ruimt. Wij hoorden, wat hij daarmede bedoelt, en wie nader daarover wenscht ingelicht te worden, wordt door hem zelven verwezen naar zijne „Geschichte der neueren Philosophie" Bd. II S. 201 fgg. Daar kan men inderdaad een heldere uiteenzetting vinden van de beteekenis, die het genoemde beginsel in de philosophie van Fichte heeft. Bij het gebruik, dat daarvan hier gemaakt wordt, is het van belang, acht te geven op hetgeen Windelband bij Fichte afkeurt, dat deze uit de bepaling van het doel ook alle middelen om het te verwezenlijken meende te kunnen deduceeren. Hij meent, dat de teleologische constructie niet alleen de bepaling van het doel noodig heeft, maar dat zij ook moet letten op het materiaal, waarin dat gerealiseerd moet worden. Bepaaldelijk voor het vinden van de normen kan, volgens hem, de philosophie de ervaring niet missen. Door de bijzondere functiën, die zij aantreft, moet zij op het spoor gebracht worden van de eischen, waaraan die moeten voldoen, om als algemeengeldig te mogen worden goedgekeurd (bl. 275).

Daartegen bestaat bij mij geen bezwaar. Maar het verwondert mij, dat Windelband niet opmerkt, hoe hij daarmede het beginsel van Fichte in waarheid prijsgeeft. Immers het kenmerkende van Fichte's methode is juist, dat, bij den opbouw van het klare en volstandige bewustzijn uit één grondbepaling door middel van den teleologischen samenhang, elke recursus tot de ervaring onvoorwaardelijk is uitgesloten. Het is waar, men kan ook bij hem vinden, dat de meest eigenlijke geest in de ziel zijner philosophie is: „de mensch heeft volstrekt niets dan de ervaring, en hij komt tot alles, waartoe hij komt, alleen door de ervaring, het leven zelf" [1]). Maar het behoeft niet gezegd te worden, dat bij Fichte geen andere ervaring bestaat dan die van de grondgesteldheden van ons eigen leven. En bovendien laat de Wissenschaftslehre het waarnemend, het oordeelend en ook nog het zich zelf voorstellend

1) Sonnenklarer Bericht. Sämmtliche Werke II: 333

bewustzijn geheel achter zich, om, in die ervaring alleen haar punt van uitgang nemende en verder geen acht op haar slaande, alleen uit de noodwendige wetten der rede te construeeren wat de inhoud van alle ervaring moet zijn. Uitdrukkelijk verklaart hij: „die Wissenschaftslehre leitet sonach, ohne alle Rücksicht auf die Wahrnehmung, *a priori* ab, was ihr zufolge eben in der Wahrnehmung, also *a posteriori*, vorkommen soll" [1]). Dat is ook het eenige normale in een stelsel, waarvan de auteur geen beter karakteristiek wist te geven dan: „Leben ist ganz eigentlich Nicht-Philosophiren; Philosophiren ist ganz eigentlich Nicht-Leben" [2]). Wanneer dan iemand het beginsel van teleologischen samenhang op zulk een wijze toepast, dat hij aan de empirische geestesfunctiën tracht af te zien, wat er vereischt wordt voor de vervulling van een *a priori* vaststaand doel, dan zou het kunnen zijn, dat hij daarmede belangrijke ontdekkingen deed, maar dan zou hij toch niet mogen beweren de methode van Fichte te hebben gevolgd.

Dit is evenwel een ondergeschikt bezwaar. Het is ons om het bereiken van het doel te doen, en elke methode die ons daartoe leiden kan is ons welkom. Dat doel is: het vinden van de normen, en de methode, daarvoor hier aangeprezen, is: die met behulp van het beginsel van teleologischen samenhang op te sporen in het voorstellingsmechanisme. De weg, die daarbij ingeslagen moet worden, kan geen andere zijn, dan dat men, uitgaande van het algemeene karakter der normen, de algemeengeldigheid, berekent, hoe gedacht, gewild en gevoeld moet worden om algemeengeldig denken, willen en gevoelen te verkrijgen. Dat wil Windelband ook, blijkens een kleine proeve van de toepassing van dat beginsel op de wetten van het denken, die hij als voorbeeld in zijn betoog invoegt. Maar wie de moeite wil nemen de bladzijde daaraan door hem gewijd (bl. 276) eenigszins aandachtig te lezen, zal waarschijnlijk met mij van oordeel zijn, dat hier niet anders gebeurt, dan een soort van logisch pas markeeren, waarmee men geen stap verder komt. Wanneer bijv. betoogd wordt, dat er geen gemeenschappelijk denken en daarin geen algemeengel-

1) T. a. p. bl. 355.

2) Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. S. W. V: 343.

dig resultaat zou bestaan, wanneer er geen formeele denknoodwendigheid bestond, en dan als axioma van de consequentie gesteld wordt, dat, zoodra eens eenige voorstellingen als waar erkend zijn, ook alle die voorstellingen en verbindingen als waar erkend moeten worden, die naar de (verder te zoeken) logische normen daaruit volgen, wat leert men daaruit dan aangaande de wetten van het denken, die behooren gevolgd te worden? Wel beschouwd is het $a = a$. En als dan op gelijke wijze gevonden wordt, dat hetzelfde wat bevestigd wordt niet ontkend mag worden, dan heeft men: a niet gelijk aan niet-a. Is het wel wonder, dat de Schrijver geen beter voorbeeld wist te geven? Wanneer men een begrip heeft met bepaalden inhoud, dan kan men teleologisch de data bijeenbrengen, die daarmede onafscheidelijk samenhangen, en daaruit een systeem van normen opbouwen. Maar algemeengeldigheid is op zich zelf een ledig begrip. Het duidt niets aan, waaraan een teleologische samenhang zou kunnen worden vastgeknoopt. Ook zelfs antithetisch is daarvan niets te maken. Want elke tegenstelling, waarmede men de proef zou kunnen nemen, is in zich zelve weder even ledig. Of zou men zeggen: er wordt toch altijd bedoeld algemeengeldigheid van denkende, willende en gevoelende subjecten, — wat heeft men daaraan? Niet om het denken, maar om de qualiteit van het denken is het te doen. En wordt daarnaar gevraagd, dan verkrijgt men, dat voor het doel van algemeengeldigheid vereischt wordt een denken, dat verdient algemeengeldig te worden. Weet gij, welk dat is? Een denken, dat in zich zelf geen tegenstrijdigheden toelaat, dat geen wettige consequentiën afwijst, en meer dergelijke algemeenheden zult gij kunnen noemen, ook zelfs al hadt gij het beginsel van den teleologischen samenhang nog niet ontdekt, — maar, wat hebt gij daaraan? Natuurlijk wordt alles anders, als men aan dat doel van algemeengeldigheid een grondslag mag geven in de eigenaardigheid van den kring, waarin de zoo te vinden norm algemeen zou behooren te gelden. Als er bijv. gevraagd wordt, wat voor ons Nederlanders de norm is van onze verhouding ten opzichte van het gemeenschappelijk verband, dan is de algemeengeldigheid niet meer een ledig begrip, want dan zijn er zeer bepaalde data, waaruit het ideaal van hetgeen wij

allen voor ons vaderland behoorden te zijn kan worden opgebouwd. Maar dat is hier niet toegelaten. Of als het toegelaten werd, zou het alleen zijn in empirisch-utilistischen zin, bijv. wat bij de tegenwoordige verhouding der partijen geacht moet worden het meest het algemeene welzijn te bevorderen; maar dat valt geheel buiten het gebied van het absoluut-geldende, dat alleen bij Windelband in aanmerking komt. Daarvoor zou men in den zin van wezens-eigenaardigheid moeten kunnen spreken van volks-aard en bestemming, die aan het volk een roeping aanwees, waarin ieder Nederlander zijn norm behoorde te erkennen. Voor iets dergelijks is in dit stelsel geen plaats. Maar dan is er met de toepassing van het beginsel van teleologischen samenhang op het doel van algemeengeldigheid niets aan te vangen voor het vinden van de normen, die met het oog op dat doel behooren erkend te worden. En is dat zoo, dan blijft ook het gevaar van de bedriegelijkheid der subjectieve evidentie bij de toepassing van dat beginsel even dreigend. Want onwillekeurig zal hij die zich daarvan bedient uitgaan van de onderstelling, dat algemeen behoorde te gelden, wat hij persoonlijk als het hoogste en het beste beschouwt.

Men zou kunnen vragen: hoe maakt Windelband het dan zelf bij de vaststelling van normen? Uit het gegeven overzicht van zijn boek heeft men reeds kunnen opmaken, dat hij meer de methode beschrijft dan haar in toepassing brengt. Toch gaf hij althans op één punt een proeve van hetgeen men met haar bereiken kan. Het is in de verhandeling „Vom Princip der Moral". Gaat men na, wat ik daaruit mededeelde, dan vindt men de opeenvolging van deze stellingen: Er is in de moraal geen ander algemeengeldig beginsel te vinden dan het plichtbesef, maar dit is bloot formeel. Het kan nooit zeggen wat plicht is. Wel laten zich daaruit in teleologischen samenhang andere plichten afleiden, zooals zelfbeheersching, energie, maar ook die zijn alleen formeel en hebben in zich zelf geen zedelijk karakter. Dat verkrijgen zij eerst, als zij aan een zedelijk doel dienstbaar worden gemaakt. Aan de natuur van den mensch is geen inhoud voor het plichtbesef te ontleenen, want de concreete mensch staat daarvoor altijd te veel onder den invloed van bijzondere om-

standigheden. Uit de betrekking van den individueelen mensch tot de gemeenschap kunnen wel sociale plichten worden afgeleid, maar die zouden alleen een absoluut karakter hebben, ingeval er voor de gemeenschap een absoluut geldend doel ware aan te wijzen. De geloofsvoorstelling van een goddelijke wereldorde voorziet daarin, maar zij is niet wetenschappelijk te rechtvaardigen. Het eenige wat nog overblijft is, dat men, het cultuursysteem van de gemeenschap als doel stellende, daaruit teleologisch de plichten afleidt, die ieder lid der gemeenschap heeft te volbrengen.

Ik zou haast vragen, of de juistheid der voorafgaande bedenking beter bewezen kan worden dan door dit betoog. Elke poging om voor het plichtbesef een inhoud te vinden, d. w. z. om uit het begrip van algemeengeldigheid teleologisch-ethische normen af te leiden, loopt op teleurstelling uit, zoodat er niets schijnt over te blijven dan een wetenschappelijk onbewijsbare geloofsvoorstelling te baat te nemen. Maar dan komt er nog redding door dat cultuursysteem! Al het individueele leven in een gemeenschap wortelt in een gemeenschappelijken ondergrond van het zielsbestaan, en daardoor heeft elke gemeenschap een „Gesammtbewusstsein," dat als bepalende macht over de individuen zweeft. Die macht is de „Sitte," die in elke gemeenschap bestaat als het noodwendig product van hare natuurlijke en historische levensverhoudingen. Dat gemeenschappelijke tot bewustzijn te brengen en daarnaar het uitwendig leven te vormen is het cultuursysteem. Dat cultuursysteem is het algemeen geldige, en dan kost het ook geen moeite meer, daaruit de ethische normen af te leiden. Maar hebben wij niet nog zooeven gehoord, dat in de betrekking van individu en gemeenschap geen inhoud voor het plichtbesef te vinden was, indien niet voor de gemeenschap een absoluut geldend doel bestond, waaruit absolute verplichting afgeleid kon worden? Is dan dat cultuursysteem zulk een absoluut geldend doel? De schrijver beweert zoo. Hij noemt het „das absolut Allgemeingiltige" (bl. 310). Dan toch alleen formeel, in den zin dat elke gemeenschap zulk een gemeenschappelijken ondergrond van al het individueele heeft; maar materiëel, wat den inhoud van het algemeengeldige aangaat, zal dit telkens iets anders zijn, naar gelang van het verschillend karakter

der gemeenschap. Maar dit daargelaten, — hoe komt het cultuursysteem aan dat absoluut recht? Als product van natuurlijke en historische levensverhoudingen? Ja, wanneer men daarin de openbaring kon erkennen van wezenseigenaardigheid, die met absoluut gezag de wet stelt voor de ontwikkeling en dus ook voor hen die geroepen zijn aan die ontwikkeling mede te arbeiden. Maar bij dezen schrijver kan de „Sitte" niet anders zijn dan het noodwendig product van de dooreengevlochten werking van allerlei factoren, waarvan dus ook niet anders te zeggen is dan dat het feitelijk zoo bestaat. Wat zou daarin kunnen zijn, dat de aanspraak op absoluut gezag zou kunnen wettigen? Aan 's menschen natuur kon geen inhoud voor het plichtbesef ontleend worden, omdat de concreete mensch alleen voorkomt in een maatschappelijk verband, dat den inhoud van zijn plichtbesef en den maatstaf zijner zedelijke beoordeeling bepaalt. Maar die gemeenschap, welker cultuursysteem met absoluut gezag bekleed wordt, is die dan niet evenzeer genealogisch, historisch, geographisch, climatologisch bepaald en daardoor evenzeer onbruikbaar om het absoluut normatieve te doen kennen? Het maakt inderdaad een zonderlingen indruk, nadat eerst de eisch voor de norm zoo hoog is opgevoerd, nu als beginsel voor de moraal aangeprezen te vinden iets, dat op geen hooger recht aanspraak kan maken dan dat van het feitelijk in een bepaalden kring algemeengeldende. Indien de critische methode de theorie der normen op zedelijk gebied niet beter weet te handhaven, dan is van haar, althans voor de moraal, niet veel heil te wachten.

Wanneer wij al de bedenkingen samennemen, waarop wij gestuit zijn bij de beantwoording van de vraag naar de mogelijkheid om de normen aan bepaalde kenmerken te onderscheiden, dan is de twijfel wel gewettigd, of de taak, door Windelband aan de philosophie aangewezen, volgens de door hem aanbevolen methode uitvoerbaar zal zijn. Onvermijdelijk zal hij, die het beproeft, er toe vervallen om voor zijn eigen ideaal aanspraak te maken op algemeengeldigheid. Hoe zou dat ooit te ontwijken zijn? Aangenomen, dat er geen bezwaar bestond tegen de onderstelling van een in ieder mensch aanwezig of op te wekken geloof in het bestaan van een abso-

luten maatstaf, dat brengt ons niet, waar wij zijn moeten. Aan dat geloof hebben wij voor de practijk niets. Wij moeten den maatstaf hebben. Was die aan eenig teeken te onderscheiden, dan waren wij geholpen. Maar kan dat niet, blijft er dan wel iets anders over dan dat er idealiteit worde toegekend aan datgeen wat men zelf als het hoogste erkent? Te meer zal dit geschieden, omdat het bewustzijn van den samenhang der door ons erkende regelen met aard en mate onzer ontwikkeling bij ons altijd terugtreedt voor het gezag, waarmede zich in ons doet gelden wat ons de hoogste regel schijnt. In de practijk zal dus ieder naar zijn beste weten denken en handelen, wat ook zeker het beste is wat iemand doen kan, — maar daarmede, men mag het zich niet ontveinzen, is het geheele gronddenkbeeld van dit stelsel prijsgegeven. En zijn er geen absoluut geldende normen te vinden, hoe zal dan de philosophie zich als wetenschap van zulke normen nieuw organiseeren?

Er komt nog een derde vraag in aanmerking, deze:

Welke soorten van normen zijn er te onderscheiden?

Bij Windelband komen altijd drie soorten voor: de logische, de ethische en de aesthetische. Soms moge de eene meer op den voorgrond treden dan de andere, verschil in karakter wordt nergens aangenomen: wat van eene van de drie gezegd wordt geldt ook altijd van de andere. Zij zijn gelijkelijk regelen van beoordeeling en vertegenwoordigen gelijkelijk algemeengeldige waarden. Hoe die gelijkstelling ook ten opzichte van het logische kan worden volgehouden, hebben wij reeds vernomen. Er wordt onderscheiden tusschen de bloote verbinding van twee voorstellingen en de goedkeuring van die verbinding, die den inhoud uitmaakt van een bevestigend oordeel. In dit laatste ligt altijd een beoordeeling naar een maatstaf van waarheidswaarde. Zoodra men een oordeel uitspreekt, waarbij iets ten opzichte van iets anders verzekerd wordt, heeft men dus ook altijd een waardebepaling gegeven, aangezien men de waarde van waarheid toekent aan hetgeen dat oordeel inhoudt.

Laat ons bij dat begrip van waarde van waarheid even blijven stilstaan. De vraag rijst namelijk op, of van waarde van

waar-zijn in denzelfden zin gesproken kan worden als van waarde van goed-zijn en van schoon-zijn.

Wij hebben daarvoor noodig eerst uit te maken, wat wij onder „waarheid" verstaan. Volgens Windelband kan het begrip van waarheid niet zijn: overeenstemming van voorstellingen en voorwerpen. Dat wordt uitgesloten door het incommensurabele van dingen en voorstellingen. Vergelijking is alleen mogelijk tusschen het soortgelijke en dus onbestaanbaar tusschen een materiëel object en eenige daarvan gegeven beschrijving. Het begrip van waarheid moet derhalve worden herleid tot overeenstemming van voorstellingen onder elkander. Hierbij kan men evenwel niet blijven staan. Want de reden waarom men zekere voorstellingen ging vergelijken, zou toch altijd nog zijn, dat zij geacht worden op hetzelfde object betrekking te hebben. Ook dit kan in de critische philosophie niet worden toegelaten. Waarheid kan daarom alleen worden opgevat in den zin van normaliteit van het denken; d. w. z. als waar moet worden erkend wat gedacht is volgens den regel, die met het oog op het doel van algemeengeldigheid behoort gevolgd te worden.

Van hetgeen hier gezegd wordt zal zeker een gedeelte aanstonds worden toegestemd door ieder, die ook maar eenigszins ernstig over het onderwerp heeft nagedacht. Dat voorstellingen niet aan de voorwerpen zelve getoetst kunnen worden, spreekt vanzelf. Al was het niet om de incommensurabiliteit, dan reeds om de onmogelijkheid waarin wij verkeeren om het onderstelde object zelf onder ons bereik te brengen. Wie van waarheid spreekt in den zin van overeenstemming tusschen de voorstelling en het voorgestelde, behoeft daarom nog niet geacht te worden deze „waarheid" te ontkennen, daar hij waarschijnlijk, om zekere geleerde affectatie te vermijden, den populairen plastischen vorm gebruikt. Wie van de waarheid van een geschiedverhaal spreekt, bedoelt niet dat het verhaal vergeleken heeft kunnen worden met de feiten, maar dat het overeenkomt met de voorstelling die de beoordeelaar zich gevormd heeft uit de door hem bestudeerde berichten. Een rechter die een getuigenis als waar aanneemt, zegt daarmede, dat hij het laat gelden, omdat het overeenstemt met de voorstelling die hij zich van het gebeurde gevormd heeft. Wij hebben

niet anders dan voorstellingen om te vergelijken en te beoordeelen. Dat spreekt zoo vanzelf, dat een zeker gevoel van betamelijkheid ons verbiedt het aan hen, met wie wij in discussie treden, te herinneren.

Maar, het is terecht gezegd, daarmede is het begrip van waarheid niet veranderd. Het blijft dan toch altijd: overeenkomst van een voorstelling met het voorgestelde, zooals dat in een andere voorstelling geacht wordt vertegenwoordigd te zijn. Daarbij kan zelfs de geheele onderstelling van een reëel zijn, dat door een voorstelling in ons vertegenwoordigd wordt, òf wegvallen òf buiten aanmerking gelaten worden, zonderdat het waarheidsbegrip behoeft gewijzigd te worden. Zonder aan eenigen werkelijken driehoek te denken, zal ik het een waarheid noemen, dat van elken driehoek de som der drie hoeken gelijk is aan twee rechte. Waarom? Omdat met mijne voorstelling van de ruimte bepaald door twee rechte hoeken overeenkomt de voorstelling van de ruimte bepaald door de drie hoeken van een driehoek. De vraag, naar welken regel die voorstellingen bij mij zijn ontstaan, heeft op het oordeel door mij in de erkenning van die waarheid uitgesproken niet den minsten invloed. Gesteld, dat ik langs onlogischen weg tot eene van die voorstellingen gekomen ware, dan zou toch de overeenstemming tusschen haar en de andere voorstelling blijven bestaan, en zou ik op grond daarvan van waarheid blijven spreken. Want waarheid beteekent, dat de inhoud van een voorstelling geacht wordt zuiver te beschrijven datgeen waarop zij betrekking heeft, onverschillig of daarbij gedacht worde aan een voorwerp of aan een andere voorstelling.

Dat dit het algemeen gebruik is van het woord, zoowel bij geletterden als bij onbeschaafden, kan door niemand ontkend worden. Als iemand die stelling voor onwaar verklaarde, zou ik hem alleen willen vragen: wat meent gij? dat ik niet langs den rechten weg tot haar ben gekomen? of dat zij geen juiste beschrijving geeft van de algemeene wijze van spreken?

Wie van waarheid spreekt, denkt niet aan normaliteit van het denken, maar aan normaliteit van het gedachte.

Nu beweert de critische philosoof, dat de normaliteit van het gedachte alleen erkend kan worden door de normaliteit van het denken. Laat dat zoo zijn. Maar dan is dat toch geen

reden om den algemeen gangbaren naam van het normaal gedachte over te brengen op het normale denken. Daarmede worden twee verschillende begrippen met elkaar verward. Het eerste is: waarheid. Volgens de eigen opvatting van de critische philosophie is dat die eigenaardigheid van een voorstelling, die haar aanspraak geeft op algemeengeldigheid; naar het gebruikte beeld, het wit-zijn van den éénen kogel onder al de andere zwarte. Het andere is: het erkennen van waarheid. Volgens hetzelfde stelsel is dit alleen mogelijk door het onderscheiden van die normen, die met het oog op het doel van algemeengeldigheid behooren gevolgd te worden. Men kan dan wel zeggen: waarheid is hetgeen door normaal denken verkregen wordt; maar niet: waarheid is normaliteit van het denken. Want met dit laatste brengt men het attribuut van het verworvene over op de wijze van verwerven. Men begaat daarmede dezelfde fout, die in de slordige spreektaal zoo dikwijls voorkomt, dat men bijv. zegt: een gezonde lucht, terwijl toch bij eenig nadenken niemand het woord: gezondheid anders zal bezigen dan als aanduiding van den toestand waarin men door een zuivere lucht gebracht kan worden. Maar wat hier een onschuldige onnauwkeurigheid is, wordt een zaak van beteekenis, wanneer die fout systematisch wordt gepleegd en verdedigd.

Wanneer de critische philosophie beweert: waarheid in den zin van overeenkomst van de voorstelling met het voorgestelde is een wanbegrip; daarom moet het begrip van waarheid verbonden worden aan een bepaalde soort van denken, — dan richt zij een verwarring in de discussie aan, die er noodzakelijk toe moet leiden, dat haar streven misduid en haar recht miskend worden. Volgens hare eigene beginselen behoort zij aldus te spreken. Geen ernstig mensch kan in ernst gelooven, dat er niets hoogers voor ons te bereiken zou zijn, dan een verscheidenheid van meeningen, die met gelijk relatief recht tegenover elkander staan. Onder de voorstellingen, die alle met gelijke noodwendigheid in ons geboren worden, moeten er zijn, die waar zijn, d. w. z. welker inhoud algemeene erkenning verdient, in tegenoverstelling van andere voor welker inhoud daarop geen aanspraak kan worden gemaakt. De vraag is nu maar: hoe de ware van de onware te onderscheiden? Vroeger

meende men, dat dit kon geschieden door den inhoud der voorstellingen te toetsen aan de werkelijkheid. Toen men inzag, dat dit onmogelijk was, heeft men het beproefd door de voorstellingen onderling te vergelijken. Maar daarmede kwam men niet verder, tenzij dat men weder de stilzwijgende onderstelling toeliet, dat eene der voorstellingen een zuiver beeld der werkelijkheid gaf. Zoo zou men moeten wanhopen aan de mogelijkheid om het ware van het onware te onderscheiden, indien niet door de critische philosophie een regel van onderscheiding was aangewezen, waarvan de toepassing betrouwbare resultaten oplevert. De verbinding van voorstellingen geschiedt naar verschillende, uit het natuurproces in het zieleleven noodwendig voortgekomen en daarin weder natuurnoodwendig werkende regelen. Onder die kan men sommige onderscheiden, die met het oog op het doel van algemeengeldigheid behooren gevolgd te worden. Van de voorstellingen, die volgens die normen gevormd en verbonden zijn, kan men zeggen, dat zij waar zijn, d. w. z. dat haar inhoud algemeen verdient erkend te worden.

Zoo is ten minste de quaestie zuiver geponeerd, waardoor zij zonder vrees voor misverstand in debat kan worden gebracht. Zoo toch is het duidelijk, dat de strijd loopt over de wijze van ware voorstellingen te onderscheiden van onware, d. i. de waarde der normen als toetssteen voor het waarheidsgehalte der voorstellingen.

Wanneer dit wordt toegestemd, dan ligt daarin aanleiding tot een andere opmerking, die mede zou kunnen dienen om de bedoeling der critische philosophie beter te doen waardeeren. Wanneer zij haar waarheidsbegrip zoo scherp stelt tegenover elk ander, dat het waar-zijn niet uitsluitend zoekt in de wijze, waarop de voorstelling is verkregen, dan brengt zij zich zelve onder den schijn van zekere onverschilligheid voor de waarde van de voorstelling zelve. Daarmede geraakt zij in strijd met hare eigene praemissen. Zij begint toch met een beroep te doen op de, volgens haar, in ieder mensch te vinden of te wekken overtuiging, dat er iets moet zijn, dat als het ware, het goede, het schoone, absolute waarde heeft. Wanneer dan verder dat gronddenkbeeld op den achtergrond gedrongen wordt door het alles beheerschend begrip van algemeengeldigheid, en, met voorbijgang van hetgeen de voorstelling geacht kan wor-

den in zich zelve te beteekenen, alles eenig en alleen schijnt aan te komen op de wijze, waarop zij is verkregen, dan vraagt men niet zonder reden, of de absolute waarde niets anders is dan algemeengeldigheid, en, indien zij nog iets anders is dan deze, hoe dan daarvan niets meer blijkt in de verdere ontwikkeling van het stelsel. Wat zou er op die vraag geantwoord moeten worden? Een wenk zou men mogelijk kunnen vinden in een reeds vroeger besproken woord van Windelband, dat de algemeengeldigheid slechts een afgeleid kenmerk is, niet meer dan „de voor de empirische wereld van de voorstellende subjecten getrokken consequentie van de normaliteit" (zie boven, bl. 146). Maar als dan de normaliteit zelve weer niet anders is dan conformiteit met de norm, die met het oog op het doel van algemeengeldigheid behoort gevolgd te worden, blijven wij ook met dien wenk rondloopen in een cirkel, beschreven uit het middelpunt van de algemeengeldigheid, en krijgen wij voor de waarde geen andere beteekenis dan: het algemeengeldige. Het is duidelijk dat hier iets ontbreekt. De twee begrippen: waarheid en algemeengeldigheid dekken elkander niet. Het ware is geroepen om algemeen te gelden, en wat algemeen behoort te gelden kan niet anders dan waar zijn, maar dat is een verbinding van subject en praedicaat, geen stelling van identiteit. Als men, om een geliefkoosde uitdrukking van onzen schrijver te bezigen, zich daarop bezint, zal men moeten erkennen, dat in de stelling: iets behoort algemeen te gelden, geen waardebepaling ligt, maar een rechtsbepaling. In tegenoverstelling van al wat slechts tijdelijk of in beperkten kring op erkenning aanspraak kan maken, zal iets anders algemeen behooren te gelden. Is nu daarmede iets gezegd aangaande het gehalte van het een of het ander? Immers neen. Er is alleen geconstateerd een verschil in geldingsrecht. Onmiddellijk zal daarop de vraag volgen: waarom? Dan eerst komt het antwoord, dat een nieuw moment in den gedachtengang brengt: omdat het een slechts betrekkelijke, het andere absolute waarde heeft. Dit wordt in het betoog van Windelband voorbijgezien, en vandaar dat men bij hem altijd in den genoemden cirkel blijft rondloopen.

Geheel anders zou de zaak staan, als het waarheidsbegrip zelf een inhoud had. Wanneer bijv., zooals reeds werd aange-

duid, een voorstelling waar genoemd werd, als zij geacht werd een juiste beschrijving te geven van datgeen waarop zij betrekking heeft, dan zou men dezen gang van gedachten verkrijgen. Natuurnoodwendig komen in ons allerlei voorstellingen op en ontstaan, tusschen haar, verschillende verbindingen. Alleen uit het oogpunt van hare wording beschouwd, staan zij alle met elkander gelijk. Elke voorstelling heeft een onderwerp waarop zij betrekking heeft, maar of dat in haar juist wordt beschreven, en wanneer meer voorstellingen op hetzelfde onderwerp betrekking hebben, welke dan de ware is, d. w. z. welke dan in onderscheiding van de andere geacht moet worden daarvan de juiste beschrijving te geven, daarvan is niets te zeggen, want als noodwendige producten van het voorstellingsmechanisme hebben alle hetzelfde recht. In die onmogelijkheid om waar en onwaar te onderscheiden kunnen wij evenwel niet berusten. Wanneer hetzelfde onderwerp in de eene voorstelling beschreven wordt op een wijze die door de andere bepaald wordt weersproken, dan kunnen wij het geloof niet prijsgeven, dat de eene door haar inhoud een recht zou hebben om algemeen te gelden, waarop de andere ook weder om haar inhoud geen aanspraak zou mogen maken. Dit ligt toch in den aard der zaak, dat algemeene erkenning alleen geëischt kan worden voor hetgeen door zijn eigen deugdelijkheid verdient algemeen erkend te worden. Stond ons een middel ten dienste om de voorstelling met haar onderwerp te vergelijken, dan zouden wij kunnen beoordeelen welke voorstelling juist is. Nu wij dat niet kunnen, blijft ons alleen over, de voorstellingen te onderscheiden naar de regelen volgens welke zij zijn gevormd. Daarbij moeten wij uitgaan van de onderstelling, dat sommige regelen, in onderscheiding van andere, een waarborg opleveren voor de juistheid van de volgens hen gevormde voorstellingen, en derhalve voor het recht op algemeene geldigheid van hetgeen deze inhouden. De waarde, het recht op algemeengeldigheid ligt dan in het gehalte, de deugdelijkheid van den inhoud der voorstelling, maar de onderscheiding van de voorstellingen die recht hebben op algemeengeldigheid geschiedt naar den maatstaf der normen, welker inachtneming als voorwaarde voor het recht op algemeengeldigheid is erkend.

Ik neem deze theorie niet voor mijne verantwoording. Al

vervalt door haar een gedeelte van mijne bezwaren, er blijven andere over, die ook zoo niet worden weggenomen. Om daarvan slechts één te noemen: al kon de norm beschouwd worden als waarborg van een verbinding van voorstellingen, die op algemeengeldigheid aanspraak kan maken, de norm kan toch niet geacht worden nog bovendien een schifting te maken onder het materiaal, waaruit alle voorstellingen moeten worden opgebouwd. En evenmin als een onberispelijke methode op onnauwkeurige gegevens toegepast nauwkeurige uitkomsten kan opleveren, evenmin zou de norm een waarborg geven voor de algemeengeldigheid der voorstelling, als in deze ook bestanddeelen waren opgenomen, die voor algemeene erkenning niet in aanmerking konden komen.

Maar al blijven er zulke bezwaren over, ik durf toch wel beweren, dat op de voorgestelde wijze het stelsel van Windelband van betere conditie wordt. Zoo toch verkrijgt de anders ongemotiveerde beteekenis aan algemeengeldigheid toegekend een grondslag in het begrip van waarheid, en komt eerst de noodwendigheid aan het licht van het gestelde verband tusschen absolute waarde en algemeengeldigheid.

Zou er bezwaar bestaan om, nadat eerst waarheid erkend is als normaliteit niet van het denken maar van het gedachte, deze aanvulling van het begrip van waarheid in het stelsel op te nemen? Het zou moeten zijn, omdat daarmede toch weer eenige metaphysiek werd binnengehaald, in zoo ver als daarin de kenbaarheid van het object der voorstelling wordt aangenomen. Men zou kunnen antwoorden, dat dit dan slechts mede behoort tot de onder het water verborgen kurk der metaphysiek, waarop, gelijk wij vroeger zagen, het geheele stelsel drijft. Maar dat antwoord behoeft niet gegeven te worden. Want het zou alleen te pas komen, indien de waarheid der voorstelling werd aangenomen op grond van hare overeenkomst met het onderwerp waarop zij betrekking heeft. Dat gebeurde evenwel niet. Hare waarheid werd gesteld in de aangenomen overeenkomst van de beschrijving en het beschrevene. En die overeenkomst werd aangenomen op grond van het waarheid waarborgend karakter der normen. Er is derhalve in de richting der metaphysiek geen stap verder gedaan dan het stelsel zelf reeds was gegaan, maar er is voor hen die het stelsel

wilden aanvaarden door deze wijziging gewonnen, dat zij er beter rekenschap van kunnen geven, waarom zij het doel van algemeengeldigheid als richtsnoer nemen bij de vaststelling van het normaalbewustzijn.

Wij zijn bij het begrip „waarheid" blijven stilstaan, omdat wij daarvan een nadere bepaling noodig hadden voor de beoordeeling van de verbinding van „waarheid" en „waarde", die wij bij Windelband ontmoeten. Evenzoo vraagt nu het begrip „waarde" een oogenblik onze aandacht. Wat bedoelt men eigenlijk, wanneer men aan iets waarde toekent? Zeer in het algemeen zou men kunnen zeggen: waarde is een bepaalde soort van verhouding, waarin een subject en een voorgesteld object of twee voorgestelde objecten tot elkander kunnen gedacht worden, en nader kan dan die verhouding bepaald worden als een zoodanige, waardoor een doel van een van beide geacht wordt bevorderd te worden. Hieruit volgt, dat nooit aan iets op zich zelf waarde kan worden toegekend, maar alleen aan iets gedacht in betrekking tot iets anders. Alle waarde is relatief, omdat waarde altijd is het karakter van een relatie. Zelfs het hoogste, dat men als absolute waarde van alle relatieve waarde pleegt te onderscheiden, moet toch als waarde altijd relatief blijven, omdat het alleen waarde is, voor zoo ver het dat is voor iemand of iets. Het is wel wat het is en wordt dat niet eerst door een daarop toegepaste waardeering, maar het verkrijgt eerst het karakter van waarde, wanneer het gesteld wordt in het licht van hetgeen het voor den mensch kan zijn. Hieraan kan evenwel dadelijk worden toegevoegd, dat binnen den kring van dat relatieve een verdere onderscheiding van absoluut en relatief gewettigd wordt door het onderscheid van hetgeen onafhankelijk van alle bijzondere voorwaarden zijn waarde voor den mensch heeft en behoudt, en hetgeen om als waarde te kunnen gelden zekere bijzondere voorwaarden vereischt. Maar het begrip „waarde" is altijd het begrip van een relatie en verkrijgt derhalve zijn nadere bepaling alleen uit de eigenaardigheid van de termen tusschen welke de relatie gesteld wordt. Vandaar, dat het in eindelooze verscheidenheid van toepassing kan gebruikt worden, en dat door de algemeene qualificatie als waarde eigenlijk nog zoo goed als niets gewonnen is voor de kennis van hetgeen een waarde genoemd wordt. Voedsel

heeft waarde, geld heeft waarde, deugd heeft waarde. Zij kunnen alle drie onder datzelfde algemeene begrip gebracht worden. Maar men leert daaruit niets anders dan dat zij kunnen worden beschouwd in een relatie, waarin zij moeten geacht worden het doel te bevorderen van datgeen waarmede zij in betrekking gebracht worden.

Wanneer er dan gesproken wordt van waarheidswaarde, dan beteekent dat: er bestaat tusschen het als waarheid erkende en het subject dat het als waarheid erkent een relatie, waardoor het doel van dat subject bevorderd wordt. Is dat doel alleen in het algemeen het leeren kennen van waarheid, dan kan gezegd worden, dat elke juiste stelling een waarheidswaarde vertegenwoordigt. In dien zin geldt dan ook de door Windelband zoo hoog geschatte onderscheiding van de twee elementen in het oordeel, dat elke stelling, met de stilzwijgende onderstelling van hare waarheid uitgesproken, tevens een beoordeeling bevat, omdat zij tevens is de erkenning van een waarheidswaarde. Wanneer ik zeg: lood is zwaarder dan hout, dan is dat niet alleen een oordeel, maar tevens een beoordeeling, want ik meen dan tevens, dat aan die stelling de waarde van waarheid toekomt. Dat is zoo. Maar wanneer nu op grond daarvan een coördinatie van het logisch met het ethisch en het aesthetisch oordeel geleerd wordt, die alle drie tot dezelfde classe brengt, dan ziet men voorbij, welk belangrijk verschil er bestaat tusschen de waarde van het waar-zijn, die bij de logische beoordeeling wordt erkend, en die van het goed-zijn of schoon-zijn bij de ethische of de aesthetische beoordeeling. De erkende waarde behoort bij de logische beoordeeling alleen tot het (formeele) waar-zijn van de stelling, onafhankelijk van haar inhoud. De waarheidswaarde is dezelfde bij een oordeel over iets dat voor mij geheel waardeloos is, als bij zulk een, waaraan voor mij het hoogste belang verbonden is. In waarheidswaarde gaat er natuurlijk niets boven de mathematische en astronomische stellingen, die aan geen twijfel onderhevig zijn. Maar welke waarde heeft voor ons de inhoud dier stellingen? Zeker heeft het voor mij waarde te weten, dat de som der quadraten van de twee rechthoekszijden van een driehoek gelijk is aan het quadraat der hypotenusa, want ik kan daarvan gebruik maken voor verdere uitbreiding van mijne kennis, maar

die waarde behoort alleen tot de zekerheid dat het zoo is, niet tot het feit dat het zoo en niet anders is. Was het anders, was bijv. het quadraat der hypotenusa tweemaal de som van de quadraten der beide rechthoekszijden, dat zou mij even goed zijn, en ik zou dan daarvan even goed gebruik kunnen als nu van de stelling $ac^2 = ab^2 + bc^2$. De volstrekte evidentie, waarmede een eclips vooruit kan worden aangekondigd, behoort uit het oogpunt van waarheidswaarde zeker tot het hoogste wat zich denken laat, maar het is moeilijk in te zien, welke waarde voor ons verbonden zou zijn aan die tijdsbepaling zelve. Of de eclips een dag vroeger of later komt, zal zelfs den grootsten liefhebber van zulke verschijnselen wel onverschillig zijn. Nu kan het wel zijn, dat de waarheidswaarde zich ook uitbreidt over den inhoud van het oordeel, omdat die voor mij een belang vertegenwoordigt. De waarheidswaarde van een bericht aangaande het wijken van het gevaar van oorlog stijgt natuurlijk voor den handelaar, die zijne operatiën moet regelen naar de kansen op oorlog of vrede. Maar dan is het geen zuivere waarheidswaarde meer. Dan is het de handelswaarde van de waarheid van het bericht. Zuivere waarheidswaarde betreft alleen het waar-zijn van de stelling, niet het gestelde, dat voor u geheel waardeloos, ja zelfs diep noodlottig kan zijn, terwijl toch de stelling al haar waarde van waarheid behoudt.

Wanneer men nu daarmede vergelijkt wat bij de ethische en de aesthetische beoordeeling als waarde geldt, dan valt dadelijk het verschil in het oog. Ook hier weder is waarde het karakter van een relatie, en wel dat karakter, waardoor de bevordering van een doel van het subject verwacht kan worden. Maar dat doel is hier niet het bloote theoretische als waar erkennen, het is de bevrediging van een practischen eisch dien wij in ons zelven ontdekken. Wat heeft uit een zedelijk oogpunt waarde voor mij? Datgeen wat mij dienen kan als regel voor mijn gedrag en wat overeenkomstig dien regel wordt gedaan. Wat uit aesthetisch oogpunt? Datgeen wat als maatstaf van het schoone verdient te gelden en wat volgens dien maatstaf is gevormd. Zoowel bij het een als bij het ander ga ik uit van een, hoe ook verder te verklaren en te rechtvaardigen, onderscheidend besef van het behoorlijke en

het bewonderenswaardige en kom ik tot het toekennen van waarde aan datgeen wat zich aan mij als goed of als schoon voordoet. Naar gelang van de mate, waarin het zich zoo voor mij weet te doen gelden, zal ik daarvan de waarde bepalen. Maar het zal altijd zijn de waarde die de zaak zelve voor mij heeft. Het geval is hier niet denkbaar dat, zooals bij waarheidswaarde, het begrip „waarde" zich zou kunnen hechten aan iets dat in zich zelf voor mij waardeloos zou zijn. Hier is mijn persoonlijk belang altijd betrokken bij het toekennen of erkennen van de waarde. Of is dat meer een schijnbaar dan een wezenlijk verschil? Kan men mogelijk zeggen, dat er alleen onderscheid is in de soort van belang, dat namelijk bij de logische waarde ons denken evenzeer geïnteresseerd is als ons willen en gevoelen bij de ethische en de aesthetische waarde? Tot op zekere hoogte is dat waar. Het weten, ook zelfs van het minst wetenswaardige, vertegenwoordigt altijd een zekere waarde voor den weetlust. Zijn er niet menschen geweest, die hun tijd niet te kostbaar hebben geacht om dien te besteden voor het uittellen van het middelste woord uit hun bijbel? Maar dan wordt het verschil in belang toch zoo groot, dat er niet meer in ernst sprake kan zijn van gelijkheid van soort. Bij geheele gelijkstelling in waarde van het als-waar-erkennen, met het als-goed- of met het als-schoon-erkennen, moet men in de waarheidswaarde mede opnemen de waarde die het als waar erkende uit anderen hoofde dan alleen van het waar-zijn hebben kan, of men is genoodzaakt het begrip van het doel, in welks bevordering de waarde gelegen moet zijn, zoo ijl en inhoudloos te maken, dat daarmede tevens het begrip van waarde verloren raakt.

Hierbij komt nog iets anders in aanmerking. Wanneer het ware, het goede, het schoone zoo, als geheel gelijksoortig, naast elkander gesteld worden, dan is daarmede een verbinding van twee der drie, of van de drie onderling niet uitgesloten. Het kan bijv. zijn, dat hetgeen in zijn waarde als het goede erkend is, juist op grond daarvan tot voorwerp van aesthetische waardeering wordt gesteld. Het leven geheel door het plichtbesef beheerscht bezit een eigenaardige schoonheid voor hem die een oog voor zulk schoon heeft. Dergelijke verbindingen komen in onze beoordeeling gedurig voor. Maar die

zijn geheel iets anders dan hetgeen alleen van het eerste, het waar-zijn, geldt, dat het dienst moet doen in elke beoordeeling, welke ook. Het is evenals het hulpwerkwoord, dat, al kan het mede op den naam van een werkwoord aanspraak maken, toch zijn bestemming eerst vindt in den dienst dien het bij de vervoeging der eigenlijke werkwoorden bewijst. Welke beoordeeling er ook uit ethisch of uit aesthetisch oogpunt gevormd worde, zij rust altijd op de onderstelling van het waarzijn van het uitgesproken oordeel. Wanneer ik zeg: de deugd is het hoogste goed, dan is dat niet alleen een zedelijke waardeering, de erkenning van een waarde naar den maatstaf van zedelijke beoordeeling, maar dan ken ik, volgens de door Windelband gemaakte onderscheiding, nog bovendien waarheidswaarde toe aan die door mij uitgesproken stelling. En datzelfde doe ik bij elk oordeel en elke beoordeeling. Want ik zou die natuurlijk niet vormen, als ik ze niet voor waar hield. Zoo is de erkenning van waarheidswaarde het onafscheidelijk accessorium van elk oordeel, van het logische evenzeer als van elk ander. Al zeg ik niet anders dan: dat is waar, dan ligt daarin toch weder, dat er waarheidswaarde toekomt aan de stelling dat het waar is. Ja, wilde men scherp critiseeren, dan zou men kunnen volhouden, dat men daarmee verdwaalt in een regressus in infinitum. Want zooals de stelling: dat is waar, de erkenning onderstelt van eene haar toekomende waarheidswaarde, zoo onderstelt ook weer de erkenning van die waarheidswaarde, dat in haar waarheidswaarde moet worden erkend, en zoo zou men moeten voortgaan zonder ooit een einde te vinden.

Blijkt het zoo reeds, dat, indien het begrip „waarheidswaarde" recht van bestaan heeft, het toch in elk geval van een andere soort moet worden geacht dan dat van de waarde van het als goed of als schoon erkende, wij mogen nog verder gaan en de vraag opwerpen, welk recht dat begrip heeft. Wanneer aan een stelling waarheidswaarde wordt toegekend, wat ligt dan daarin meer, dan dat erkend wordt: die stelling heeft recht om te gelden? De vraag, op welken grond dat erkend kan worden, behoeft hier niet in aanmerking te komen. Welk waarheidskenmerk men ook aanneme, men zal toch altijd toestemmen, dat een ware stelling zich van een onware onderscheidt door haar recht om als geldig te worden erkend, en

dus ook haar waarheidswaarde (afgezien van elke andere waarde die zij kan hebben) bestaat in haar recht om te gelden. Wat anders of wat meer zou tot die waarheidswaarde behooren? Bijv. de geschiktheid om een of ander doel te bevorderen? Het is wel mogelijk, dat dit er bij komt, maar dan komt het er ook bij, het ligt niet in de waarheidswaarde op zich zelve. Deze is onafhankelijk van de bruikbaarheid voor eenig doel. Buiten verband met iemand die haar zou willen gebruiken of iets waarvoor zij zou kunnen gebruikt worden, staat de stelling daar als geldig, en dat zij zoo op zich zelve als geldig kan staan, juist dat maakt haar waarheidswaarde uit. Wanneer wij dit nu in verband brengen met de door Windelband zoo juist en zoo duidelijk beschreven onderscheiding tusschen oordeel en beoordeeling (bl. 29), dan ligt hierin juist het kenmerkende van een oordeel. Wat een beoordeeling tot iets anders dan een oordeel maakt is de „auf ein zwecksetzendes Bewusstsein hinweisende Beziehung". „Dit ding is wit" is een zuivere verbinding van een subject en een praedicaat, zonder inmenging van eenig doel waarmede die verbinding in verband zou staan, en derhalve een oordeel; „dit ding is goed", is een verbinding van een subject met een praedicaat, dat niet evenals „wit" als een vaststaande term uit den kring van voorstellingen genomen is, maar dat ontleend wordt aan een bewustzijn, dat, in verband met eenig doel, goedkeurt of afkeurt, en derhalve een beoordeeling. Indien dan nu van een stelling gezegd wordt dat zij recht heeft te gelden, niet omdat zij eenig doel zal kunnen bevorderen, maar eenig en alleen omdat zij behoort tot de stellingen die dat recht hebben, evenals een banknoot het recht heeft om als betaalmiddel te dienen en een wet het recht om onze verplichtingen te bepalen, dan is dat een oordeel en geen beoordeeling. Hieruit volgt, dat die stelling, op zich zelve genomen, niet valt onder de beschouwing van waarde. Het begrip „waarde" is onafscheidelijk van het begrip „beoordeeling", want beide zijn niet anders dan voorstellingsverbindingen, ontleend aan eenig doel. Erkenning van waarde kan nooit de inhoud zijn van een zuiver oordeel. Ter andere zijde: het bloote constateeren van waar zijn, d. i. van recht te hebben om te gelden, behoort nooit tot de beoordeeling en vormt nooit een waardebepaling.

Hierdoor zal het, naar ik vertrouw, voor ieder duidelijk worden, dat in „waarheidswaarde" twee begrippen zijn samengevoegd die niet bij elkander behooren. Het is een oordeelspraedicaat verbonden met een beoordeelingspraedicaat. Het zijn twee verschillende wijzen van beschouwing, die men genoodzaakt wordt achtereenvolgens toe te passen, om eerst „waarheid" en dan „waarde" te denken, en het spreekt vanzelf dat men daarmede nooit de eenheid van een zuiver begrip bereikt. Ten overvloede wil ik hierbij herinneren, dat dit alleen gezegd wordt van „waarheidswaarde" in den zin, waarin het in het door ons behandelde stelsel gebezigd wordt. Ik ontken niet, dat men bijv. van de waarheidswaarde van een bericht kan spreken, om te kennen te geven welke mate van waarheid aan dat bericht kan worden toegekend. Dan gebruikt men het woord op de wijze, waarop men van de kiemwaarde van een zaadsoort spreekt. Dit wil zeggen: hoeveel is dat zaad waard, beoordeeld naar zijn kiemkracht? en evenzoo: hoeveel is dat bericht waard, beoordeeld naar zijn geloofwaardigheid? Dan is het een waardebepaling toegepast op de waarheid, niet de waarheid zelve als een waarde voorgesteld. Dat men, zoodra men iets als waar erkent, daarin iets van waarde heeft, zal zeker door niemand betwist worden. Maar dat is hier de vraag niet. De vraag is, of het als waar erkennen is een toekennen van waarde, zooals het als schoon erkennen is het toekennen van de waarde dat iets voorwerp van bewondering kan zijn. Daarop moet ontkennend geantwoord worden. Het als waar erkennen is geen waardebepaling, maar alleen een constateeren dat iets recht heeft om te gelden.

Hiermede beweer ik niets nieuws of vreemds. Het is niet anders dan hetgeen ieder toestemt, die zich rekenschap geeft van de taak welke de wetenschap heeft te volbrengen. Haar eenig doel is: uit te maken, wat als waarheid moet worden erkend. De mathematicus, de astronoom, de physicus, de chemicus, de physioloog, de criticus in literatuur en geschiedenis, zij stellen zich, ieder op zijn gebied, voor: waarheid te vinden, d. w. z. te ontdekken, wat aangaande de voorwerpen van hun onderzoek met recht gesteld kan worden. Maar daarbij komt het begrip van waarde in het geheel niet in aanmerking. Zij vragen alleen hoe de dingen zijn en hoe die onderling

samenhangen. Om daarin waarde te erkennen, zou een geheel andere beschouwing moeten worden toegepast, waartoe zij geen aanleiding en waarvoor zij ook in hun wetenschap geen vormen en hulpmiddelen hebben. Waarom zou dit alles niet door Windelband worden toegestemd? Het volgt onmiddellijk uit de door hem gemaakte onderscheiding van oordeel en beoordeeling.

Wij hoorden het reeds. Die onderscheiding, zoo te recht op den voorgrond gesteld, wordt aanstonds weer uitgewischt door de opmerking, dat toch in ieder oordeel weer een beoordeeling ligt, omdat het onderstelt de goedkeuring van zijn inhoud. Elke waarheidserkenning is tevens een toekenning van waarheidswaarde. Moeten wij dan de onderscheiding van oordeel en beoordeeling maar prijsgeven? Neen, zeker niet. Want dan zou de eenige nog overblijvende mogelijkheid wegvallen om de philosophie als een bijzondere, reeds door haar object zich scherp onderscheidende, wetenschap te bepalen. Alle andere wetenschappen namelijk hebben theoretische oordeelen vast te stellen; het object der philosophie vormen de beoordeelingen (bl. 32). Dat was vroeger zoo beslist. „De critische philosophie treedt op als de wetenschap der noodwendige en algemeengeldige waardebepalingen" (bl. 26). „Onder philosophie versta ik niet anders dan de critische wetenschap van de algemeene waarden" (bl. 28).

De onderscheiding blijft dus gehandhaafd. De oordeelen voor de andere wetenschappen; de beoordeelingen voor de philosophie. Dus ook het oordeel van waarheidserkenning voor de andere wetenschappen? Neen, want nu komt te pas, dat toch de onderscheiding weer wegvalt en waarheidserkenning toekenning is van waarheidswaarde. Een bedenkelijke kunstgreep om ook „het ware" voor de philosophie te reserveeren. Werd de onderscheiding van oordeel en beoordeeling geheel prijsgegeven, daar ieder oordeel tevens beoordeeling is, dan was het onderscheid van wetenschap en wijsbegeerte weggevallen. Werd die onderscheiding consequent gehandhaafd, dan had de philosophie niet te doen met waarheid, die tot het oordeel, niet tot de beoordeeling behoort. Zijn de waarden alleen het object der philosophie en wil men, dat deze toch ook, nevens het goede en het schoone, het ware zal omvatten, dan moet het ware tot een waarde gemaakt worden. De „für die Logik äusserst bedeutsame, ja fundamentale Unterscheidung der beiden

Elemente im Urtheil" (bl. 31) wordt nu gebruikt om „waarheidswaarde" te scheppen, maar ook alleen daarvoor, en nu is philosophie gehandhaafd als wetenschap der waarden en tevens de trilogie van het ware, het goede en het schoone ongeschonden als haar terrein afgebakend.

Het bevreemdende van deze handelwijze geeft aanleiding tot de gedachte, dat bij den auteur een motief in het spel geweest is, dat hem geen andere keus overliet. Is het wel moeilijk te raden, welk dat moet geweest zijn? Een philosophie, die „het ware" van hare bemoeiing uitsloot, zou algemeen als een gekortwiekte veroordeeld zijn. Maar hoe kon de „critische philosophie" hare bespiegeling ook over „het ware" uitstrekken, zonder den voet te zetten op het terrein der metaphysiek? Al stelde zij, dat „het ware" is: het volgens de norm erkende, zij verkreeg daarmede toch altijd een theoretisch oordeel aangaande het erkende. Geheel anders dan bij het goede en het schoone. Als daar de regel werd gesteld: goed is wat volgens de norm gedaan wordt, dan leidde dit tot een goedkeuring van een bepaalde handelwijze. Maar bij het ware was de conclusie niet een beoordeeling van hetgeen door den mensch gedaan wordt, maar altijd een opvatting aangaande het object van het denken. Daarvoor is in deze „critische philosophie" geen plaats. Om dat nu te vermijden, was er geen ander middel dan dat aan „het ware" alle karakter van theoretisch oordeel ontnomen werd, dat het getaxeerd werd, niet naar de verhouding waarin het kon geacht worden te staan tot het object waarop het betrekking had, maar uitsluitend naar de verhouding tot het denkend en beoordeelend subject. Dat kon, wanneer in de plaats van de „waarheid" kwam de „waarheidswaarde," d. w. z. wanneer het theoretisch oordeel niet als zoodanig, maar alleen als reflex van 's menschen beoordeelende geestesfunctie werd aangemerkt. Het wordt dan aldus. Iemand spreekt een stelling uit. De vraag of zij waar is, in den zin dat zij zou mogen geacht worden een juiste beschrijving te geven van datgeen waarop zij betrekking heeft, en of zij op dien grond recht heeft te gelden, die vraag bestaat niet voor de „critische philosophie." Maar er is een andere vraag. Die stelling vertegenwoordigt een zekere waarde, voor zoo ver zij gevormd is volgens de norm, die behoort gevolgd te worden

met het oog op het doel van algemeengeldigheid. Nu kan men nagaan, in hoe ver dat bij haar heeft plaats gehad, en naar gelang dat blijkt in meerdere of mindere mate het geval geweest te zijn, bepaalt men hare waarheidswaarde. Is dit nu het eenige wat overblijft, dan is het ook duidelijk, dat het begrip van waarheid door dat van waarheidswaarde moest verdrongen worden.

Eindelijk nog een opmerking over:

het verband van normen en waarden.

De verschillende bepalingen die de schrijver geeft van het karakter en de taak der wijsbegeerte zijn altemaal variatiën op de definitiën, die men reeds in den aanvang vindt: „die kritische Wissenschaft von den allgemeingiltigen Werthen" (bl. 28) en „die Wissenschaft vom Normalbewusstsein" (bl. 45). Die afwisseling van waarde en norm ontmoet men hier telkens weer. Zonder dat de auteur treedt in een nader onderzoek over het verband tusschen die twee, wordt de philosophie gelijkelijk als wetenschap van waarden en als wetenschap van normen gekarakteriseerd.

Had dat geen rechtvaardiging noodig? Het valt toch in het oog, dat het begrippen met verschillenden inhoud zijn. Dat iets voor mij een waarde vertegenwoordigt, beteekent iets anders dan dat iets als regel voor mij moet gelden. Het een sluit zeker het ander niet uit, maar in het een is het ander niet dadelijk gegeven. Ik kan bij de erkenning van waarde blijven stilstaan, zonder daarin aanleiding te vinden om een regel voor mijn denk- en handelwijze vast te stellen, en omgekeerd kan ik mij aan een regel gebonden achten, al verbindt zich daaraan voor mij niet de gedachte aan een te verwerven waarde. Men kan wel zeggen: de hoogste waarde heeft tevens het hoogste recht om als regel te gelden, en de hoogste regel is gegrond in den eisch van de hoogste waarde, maar dan zijn de twee toch nog niet hetzelfde, en blijft de vraag over: is de wijsbegeerte wetenschap van die hoogste waarden, die bepalen wat voor u opperste regel moet zijn, of is zij wetenschap van die opperste regelen, die gevolgd moeten worden, wilt gij deelachtig worden wat de hoogste waarde heeft?

Bijv. op het gebied van het zedelijke. Wat is daar de hoogste waarde? Laat ons kortheidshalve zeggen: het zedelijk

ideaal en de verwezenlijking daarvan. Wat is de hoogste regel? Het gehoorzamen aan het plichtbesef. Laat nu toegegeven worden, dat het éen nauw samenhangt met het ander, dan is er toch inderdaad een verschil tusschen de beschrijving van het zedelijk ideaal en de handhaving van het absoluut karakter van het plichtbesef, en blijft er reden tot bevreemding, dat Windelband er geen bezwaar in heeft gevonden, om de onderscheiden definitiën, waarvan hij zich bedient, zoo pro miscue te gebruiken.

Te meer kan dat bevreemden, omdat bij hem ontbreekt wat zou kunnen geacht worden dat bezwaar op te heffen. Wanneer iemand stelt, dat het begrip waarde voor ons zijn inhoud verkrijgt door hetgeen onze aanleg voor ons tot waarde maakt, zoodat de hoogste waarde voor ons is wat beantwoordt aan de diepste en meest blijvende eischen van onze menschelijke natuur; dat evenzoo wat voor ons als regel moet gelden zijn gezag ontleent aan de eigenaardigheid van ons wezen, waardoor wij ons volstrekt gebonden gevoelen aan hetgeen zich in ons plichtbesef als wet aan ons openbaart; dan vallen de twee termen „waarde" en „norm" ineen in beider grondslag, 's menschen redelijk-zedelijke natuur, waaraan het ideaal evenzeer zijn absolute waarde als zijn absoluut gezag ontleent. Maar deze grondslag voor de eenheid van de twee ontbreekt in de „critische philosophie." Dat is metaphysiek, die voor haar geen recht van bestaan heeft. Ontologische begrippen als aanleg, natuur, wezenseigenaardigheid zijn uit den kring van hare bespiegeling verbannen en kunnen dus ook niet dienen om soortverbindingen te vormen tusschen de begrippen waarmede zij werkt. Als zij leert: gij erkent iets als hoogste waarde, en: gij erkent iets als hoogsten regel, dan mag zij niet in het wezen van hem, tot wien zij dat zegt, gaan zoeken naar het verband, waardoor de hoogste waarde tevens voor hem hoogste wet moet zijn. Waagt zij zich daaraan, dan vervalt zij in het euvel, waarvan, volgens haar, Kant de wijsbegeerte voor altijd vrijgemaakt heeft. Getrouw aan haar beginsel, moet zij blijven staan bij het constateeren van de aanwezigheid in den mensch van een voorstelling van een hoogste waarde en van een besef van gebondenheid aan een hoogste wet. Leiden die twee tot hetzelfde, zoodat begeerte en plichtbesef zich richten op

hetzelfde doel, dan kan ook dit weder alleen aangemerkt worden als iets dat zoo voorkomt, maar dat even goed anders zou kunnen zijn. Waarom zou het niet kunnen, dat het ideaal-begeerlijke in een andere richting lag dan het ideaal-behoorlijke; dat hetgeen voor ons de hoogste waarde vertegenwoordigt iets anders ware dan hetgeen als hoogste wetgevende macht voor ons geldt?

Of zou dat inderdaad niet kunnen? Moet ieder aanstonds het onzinnige erkennen van de onderstelling, dat iets anders dan de hoogste waarde de hoogste wet zou kunnen stellen en dat de hoogste wet iets anders zou kunnen gebieden dan de hoogste waarde te zoeken? Zonder twijfel is het zoo. Maar dan moet ook de onafscheidelijkheid van de twee mede opgenomen kunnen worden in de grondgedachten van het stelsel, en dat kan niet in een wijsbegeerte, die van geen wezen der dingen, van geen menschelijke natuur weten wil. Niet dat is de grief tegen Windelband, dat hij de philosophie evenzeer wetenschap van algemeengeldige waarden als wetenschap van het normaalbewustzijn noemt, maar dat hij, terwijl hij dat doet, miskent hoe het recht daartoe alleen gehandhaafd kan worden bij erkenning van den gemeenschappelijken grondslag van waarde en norm in 's menschen natuur; dat hij borgt bij de voor een onding verklaarde metaphysica, onder den schijn van ook zonder haar te kunnen vaststellen wat alleen door haar vastheid verkrijgen kan.

(*Wordt vervolgd*). L. W. E. RAUWENHOFF.

DE SCHEPPING

VOLGENS GENESIS EN DE ERAANSCHE OVERLEVERING.

Op de punten van overeenkomst der berichten omtrent de schepping, zooals die in de heilige boeken der Israëlieten en die der Oost-Eraniërs tot ons gekomen zijn, is reeds meermalen de aandacht gevestigd, o. a. door Tiele in zijn „Pârzisme" (pag. 205, 260), door Geiger (Ost-iranische Kultur, pag. 495), en onlangs door de Lagarde in: „Purim, ein Beitrag zur Geschichte der Religion" (Göttingen, 1887; p. 44). Zooals toch bekend is, bestaat er opvallende overeenkomst tusschen het bericht van den Bundehish en van Genesis: in beide heet de schepping in zes perioden plaats gehad te hebben, in beide biedt de volgorde der schepping, al is ze niet geheel dezelfde, toch vele punten van aanraking. En daar uit de Spijkerschrift-literatuur, zooals Prof. Tiele de vriendelijkheid had mij mede te deelen, niet met zekerheid een bewijs te putten is, dat de voorstelling eener schepping in perioden aan de oude Babyloniërs en Assyriërs bekend was, en dus van dien kant, voor zoover het wetenschappelijk onderzoek tot nu toe heeft uitgemaakt, geen licht op deze kwestie valt, is het pogen gerechtvaardigd om door vergelijking der Bijbelsche overlevering met die van andere volkeren, in casu het Eraansche, naar den oorsprong dier overlevering te zoeken.

Tot nu toe ging het onderzoek naar de prioriteit der Eraansche of der Bijbelsche overlevering uit: 1. van de berichten

in het latere Pârzische boek den Bundehish, 2. van een of twee plaatsen in den Yasna (XIX. 2, 4, 8) en den Vispered (VII. 4), welke passages men blijkens de grammaticale vormen en den stijl voor betrekkelijk jong moet houden. Daar evenwel ter eener zijde het voorkomen van eenig bericht in den Bundehish *alleen* nog geen recht geeft te besluiten, dat dit bericht op oudere voor ons verloren gegane teksten berust, en ter anderer zijde de aangehaalde plaatsen uit Yasna en Vispered op zichzelf niet eens met zekerheid kunnen gezegd worden eene toespeling op de schepping te bevatten, zoo zijn de vermelde plaatsen op zijn minst genomen een zeer zwak bewijs, als men op grond daarvan wil aantoonen (zooals de Lagarde), dat de Eraansche voorstelling de oudere is, en was het dus voorzichtiger om met Tiele aan te nemen, dat den ouden Eraniërs de bedoelde voorstelling onbekend was.

Schrijver dezes echter meent elders (über Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker, pag. 50 vlg.) aangetoond te hebben, dat de zes perioden der schepping ook gevonden worden in de oudste gedeelten van den zoogenaamden „jongeren Avesta" (die wel jonger is dan de aan Zarathushtra zelf toegeschreven hymnen, de Gâthâ's, wat den grammaticalen vorm der woorden en de syntaxis betreft, doch volstrekt niet in allen deele voor zoo ver den inhoud aangaat), en wel in het loflied (den Yasht), gericht aan de Fravashi's of Beschermgeniën, goddelijke wezens, welker voorstelling zich ontwikkeld heeft uit het geloof aan een verheerlijkt voortbestaan der Vromen na hunnen dood.

Eene beknopte samenvatting van het t. a. p. betoogde moge hier plaats vinden.

Ahura Mazdâh verkondigt den profeet Zarathushtra de grootheid, macht en luister van de Fravashi's der Vromen. „Door hare macht en heerlijkheid bevestigde [1]) ik, o Zarathushtra, gindschen *hemel*, die van boven af, lichtend en prachtig, de aarde hier van alle kanten omgeeft, evenals een gewaad. —

---

1) of: stutte, onderhield ik; de tekst heeft *vîdhârayem*, welke term voor latere Pârzische lezers blijkbaar het equivalent geweest is van: „schiep ik." Geldner vertaalt overal door „ausbreiten", alleen in § 11 door „legen"; Darmesteter heeft overal het praesens (!): „I maintain".

Door hare macht en heerlijkheid bevestigde ik, Zarathushtra, *Ardvi Sûra Anâhita*[1]), de wijd en zijd verbreide, genezing aanbrengende. — Door hare macht en heerlijkheid bevestigde ik, Zarathushtra, de breede door God geschapene *aarde*, de groote uitgebreide, de draagster van veel schoons. — Door hare macht en majesteit bevestigde ik, Zarathushtra, in de moeders de *kinderen*, waarvan zij zwanger geworden zijn, en bracht ik in haar tot ontwikkeling de beenderen, het haar, de gewrichten, het bloed, de voeten en de genitaliën". — De min of meer dichterlijke, grootendeels metrische beschrijvingen in dit stuk bewijzen, dat het oud is. Verderop in den Yasht vindt men in proza als 't ware eene recapitulatie van de gelegenheden, waarbij de Fravashi's Ahura Mazdâh ter zijde gestaan hebben; daar worden opgesomd: *hemel*, *wateren*, *aarde*, *dieren*, *kruiden* en in de moeders de *kinderen*. Blijkbaar hadden de diasceuasten van onzen Yasht de beschrijvingen der dieren en kruiden niet meer in hunne gedachten, waarom zij ze, bij het opteekenen van wat hun nog bekend was, te hunner plaatse eenvoudig achterwege lieten: dat ze er echter geweest zijn, blijkt uit de medegedeelde prozaïsche opsomming, die geheel overeenkomt met die van den Bundehish.

„Want," zoo vervolgt Ahura Mazdâh, „als mij niet ter zijde gestaan hadden de machtige Fravashi's der Vromen, dan zouden nu niet de dieren en de menschen, die de beste[2]) van hunne soort zijn, aan mij behooren, maar aan den Leugengeest (aan Añrômainyu) zou de macht en de heerschappij en de gansche physieke wereld behooren; *die* zou overwonnen, en zich tusschen hemel en aarde gevestigd hebben." — „Toen namelijk," zoo berichten de dichters van den Yasht verderop, „de beide Geesten, de Heilige en de Booze, de schepselen schiepen, en de Booze wilde binnendringen in de schepping des Heiligen Geestes, stonden de Fravashi's rechtop," d. w. z. volgens den Bundehish: als krijgers met lansen gewapend en op rossen gezeten, door Ahura Mazdâh aan de grenzen des hemels op wacht gezet; de aanval van Añrômainyu

1) De gepersonifieerde Bron van alle hemelsche en aardsche wateren.

2) Over de ketters en de schadelijke diersoorten heeft natuurlijk Añrômainyu macht.

werd toen teruggeslagen door Âtar (het Vuur, het Licht) en door Vohumanah (een der Aartsengelen); „die beiden overwonnen den aanval van den Boozen Geest, zoodat hij noch de kruiden langer kon verhinderen te ontkiemen, noch de wateren in hun loop kon tegenhouden."

Uit het medegedeelde blijkt vooreerst, dat ook de berichten omtrent de schepping der wereld, ons in den Bundehish bewaard, in oude bronnen, dat is: in den Avesta zelf, hun oorsprong hebben, en dat dus de zes scheppingsperioden in den Bundehish vermeld, *wel degelijk* Oud-Eraansch zijn, hetgeen door Tiele t. a. p. betwijfeld werd.

De overeenstemming tusschen het verhaal van Genesis en de Eraansche overlevering is in die mate opvallend, dat men alle recht heeft aan te nemen, dat er ontleening, van welke zijde dan ook uitgegaan, plaats gehad heeft. Volgens beide tradities heeft de Schepping in *zes* perioden plaats gehad. Dat in de Israëlitische aan de zes scheppingsdagen nog een zevende toegevoegd is, daaruit blijkt, dat het scheppingsverhaal hetzij onder hen ontstaan, hetzij door hen overgenomen is in den tijd dat hun de tijdsindeeling in weken bekend was: zij dachten zich den Schepper natuurlijk evengoed een Israëliet als zij zelve het waren, van daar de *zevende*, de *rustdag* na 't voltooide scheppingswerk. Verder wijst op ontleening de overeenkomst der in die termijnen geschapen deelen des heelals. Plaatst men nu de beide opgaven naast elkaar [1])

volgens de Eraniërs:	volgens Genesis:
	1. licht, Gen. I. 3.
1. hemel.	2. hemel, Gen. I. 8.
2. wateren.	3. zee, } Gen. I. 10.
3. aarde.	land, } Gen. I. 10.
4. kruiden.	kruiden enz., Gen. I. 12.
	4. hemellichten, Gen. I. 14.
5. dieren.	5. visschen en vogels, Gen. I. 21.
6. menschen.	6. landdieren en menschen, Gen. I. 25, 27,

1) Ik neem de Lagarde's lijstje hier ten deele over.

dan is het duidelijk, dat de Eraansche voorstelling de oudste is, omdat ze logischer en beknopter is. Onlogisch in de Joodsche voorstelling is het, zooals ook de Lagarde opmerkt, dat zij licht en duisternis en de lichten invoegt, dat ze *het* licht van *de* lichten scheidt, en aldus gedwongen is om wateren, aarde en kruiden op éénen dag te plaatsen, ten einde ruimte voor het licht en de lichten te bekomen. Verder schijnt de splitsing der dieren in visschen en vogels ter eener zijde en landdieren ter anderer, en het plaatsen van die twee groepen ieder op een verschillenden dag, jonger dan de Eraansche voorstelling; terwijl ook de plaats der hemellichten midden tusschen kruiden en dieren, bevreemdend is. Maar het gewichtigste argument voor de prioriteit der Eraansche overlevering is het volgende.

Hoe meer men in eene mythe de oorspronkelijke gedachte of het er aan ten gronde liggende natuurverschijnsel nog kan waarnemen, des te ouder is de vorm, de voorstelling van die mythe, des te dichter is hare gedaante bij de oorspronkelijke. Ieder zal, geloof ik, toestemmen, dat de Indische mythe, die de door het monster Vṛtra of den Paṇi (de Paṇi's) geroofde runderen na hevigen kamp door Indra laat verlossen, waarna de zon weer schijnt, de kruiden ontkiemen, de wateren stroomen, eene oudere voorstelling bevat van den natuurstrijd, dan de bekende Grieksche mythe van Hermes' diefstal der aan Apollo toebehoorende runderen. Zoo staat het ook met de Eraansche tegenover de Joodsche scheppingsmythe. Dergelijke mythen worden niet *verzonnen*, zooals men van de Joodsche overlevering, op zichzelf beschouwd, zou moeten aannemen, maar zijn het vaak tot onkenbaar wordens toe vervormde resultaat der waarneming van een of ander natuurverschijnsel. Dit nu schemert nog door in de Eraansche, niet in de Joodsche voorstelling der mythe: in de eerste immers is oorspronkelijk geen sprake van eene schepping uit niets, maar van een „uit elkander houden, bevestigen, beschutten" van 't bestaande tegen de aanvallen van den boozen Genius, dat is, niet overdrachtelijk: van den Genius der duisternis, der dorheid, der verdelging. Ten duidelijkste blijkt de waarheid van het betoogde uit de schepping des menschen, welke niets anders is dan het plaatsen en ontwikkelen der kiem in de

moeder, dus de telkenmale plaatsgrijpende *her*schepping des menschen [1]).

Den oudsten Eraniërs is dus de schepping eigenlijk: herschepping iederen morgen, ieder voorjaar. Deze voorstelling is ten deele de uitwerking van het bekende thema, waarmede ook de dichters van den Ṛgveda vertrouwd waren, dat de natuur na den strijd der elementen in het luchtruim, na den strijd tusschen licht en duisternis, verfrischt, verjongd, herschapen wordt. Ook de latere Indiërs geloofden, dat de wereld op vaste tijden vernietigd en herschapen wordt; ook bij hen is *scheppen* hetzelfde als *herscheppen*.

Wat nu ten slotte de zes scheppingsperioden betreft, het is moeielijk te beslissen, welk denkbeeld aan dat getal ten grondslag ligt. Door de Eraniërs wordt iedere scheppingsacte herdacht op een vasten dag des jaars, op een jaargetijdefeest (Gâhâmbâr): op het eerste de schepping des hemels, op het tweede die der wateren, enz., op het laatste, dat de laatste dagen des jaars beslaat, de schepping des menschen, zoodat ten slotte de gansche schepping den tijd van één jaar noodig heet gehad te hebben. In de oudste voorstelling evenwel, die van den Farvardîn-Yasht, is niets overgeleverd omtrent termijnen, waaraan de schepping der verschillende deelen des heelals gebonden gedacht wordt. Hieruit volgt, dat de Eraniërs later de zes scheppingshandelingen aan hunne zes Gâhâmbârs vastknoopten, die, zooals o. a. hunne namen „Midzomer, Middengroentijd" (*maidhyôishma*, *maidhyôizaremaya*) aanduiden, oorspronkelijk jaargetijdefeesten of landbouwfeestdagen waren, en dus evenmin iets te maken hadden met de herschepping of schepping [2]), als de zes werkdagen der week, waaraan de Joden de scheppingshandelingen verbonden.

De slotsom, waartoe wij aldus geraken, is, dat de Bijbelsche overlevering ontleend is aan en verbasterd uit de Eraan-

---

1) In overeenstemming daarmede staat ook op de aangehaalde plaats van den Yasna, na de schepping van hemel, wateren, enz. niet de *schepping*, maar de geboorte (*zãtha*) des menschen vermeld.

2) Anders de Lagarde, Purim, pag. 45, die in de namen der Gâhâmbârs op vrij gewelddadige wijze beteekenissen legt, waardoor hij ze in verband brengt met de verschillende scheppingshandelingen.

sche voorstelling der scheppingsmythe, en dat deze scheppingsmythe zelve haren oorsprong heeft in de waarneming, dat de natuur steeds herschapen en verjongd wordt, dat ze door den Schepper in stand gehouden en tegen de booze machten beveiligd wordt.

Dr. W. Caland.

Breda, 4 Sept. 1888.

BOEKBEOORDEELINGEN.

La religion dans la Bible, étude critique de la manière dont la religion est prêchée et défendue dans les divers écrits bibliques, par C. G. CHAVANNES. *Vol. I, l'ancien testament* [1]).

Ziedaar een boek, dat ik in veler handen wensch; vooreerst in die van studenten in de godgeleerdheid en predikanten, dan ook in die van allen die belang stellen in den inhoud van het O. T. en — er over willen nadenken. Wie niet meer begeert dan met zoo weinig mogelijk inspanning een indruk van de Israëlietischen godsdienst te ontvangen en eenige min of meer gangbare denkbeelden over de bijbelschrijvers te vernemen, zal door dit werk teleurgesteld worden of zelfs op een dwaalspoor geraken. Maar wie er over nadenken wil zal hier stof in overvloed vinden; warme uitboezemingen, diepe gedachten, scherpe redeneeringen, ongewone oordeelvellingen zullen hem beurtelings boeien en prikkelen tot het ernstig stellen der vraag: is dat waar? en ik zeg niet te hopen, dat hij haar altijd bevestigend zal beantwoorden; maar hij zal, ook waar hij in verzet komt tegen de beweringen des schrijvers, er iets uit leeren, en zeer dikwijls zal de groote ingenomenheid met het onderwerp en de zucht om de waarheid te weten, die alom in de behandeling er van doorstraalt, hem weldadig aandoen.

C. begint zijne inleiding met de opmerking, dat hetgeen hij in zijn boek geeft iets nieuws is: men moet het niet verwar-

1) Leiden 1888. Prijs f 2.75.

ren met hetgeen men gewoonlijk Bijbelsche theologie noemt; want dit is het in geenen deele. Wel hangt het er nauw mede samen, maar het is toch iets anders. Terwijl de „Bijbelsche theologie" leert, wat de bijbelschrijvers denken over de godheid, wil hij hun godsdienst beschrijven, d. w. z. de betrekkingen waarin zij staan tot de godheid, wat zij omtrent haar gevoelen en, op grond hiervan, zich verplicht achten te doen of te vermijden. Wel is waar, is er geen godsdienst zonder theologie, maar er is wel degelijk theologie zonder godsdienst; en een godsdienst die geen invloed op 's menschen gedrag heeft is in het geheel geen godsdienst. Wat de bijbelschrijvers denken is dus van betrekkelijk weinig waarde; men moet onderzoeken, welk godsdienstig-zedelijk gehalte hunne denkbeelden hebben (VIII vv.).

Om dit doel te bereiken, gaat C. analytisch te werk. Zooveel mogelijk behandelt hij de schrijvers afzonderlijk: in H. I (bl. 3—200) de profeten, in tien paragrafen ingedeeld, terwijl eene elfde eene samenvatting en beoordeeling hunner prediking bevat; in H. 2 (bl. 201—276) de profetische geschiedenis van Israël, d. i. de schrijvers van Richteren, Samuel en Koningen; in H. 3 (bl. 277—369) de heilige geschiedenis en de Wet, d. i. den godsdienst der schrijvers van den Hexateuch; in H. 4 (370—414) de Joodsche geschriften, Kronieken—Ezra—Nehemia, Psalmen, Spreuken, Job, Ruth, Jona en Daniël; waarna een kort vijfde hoofdstuk (415—424) den godsdienst van het O. T. als een geheel in het oog vat.

Het is den schrijver niet ontgaan, dat de analytische methode aan sommigen, als langwijlig, verwerpelijk zal voorkomen; maar hij meent, dat zij de eenig mogelijke is. Immers, het O. T. — en van het N. T. geldt hetzelfde — is geen boek, maar eene bibliotheek, en geen der schrijvers heeft zijn werk samengesteld met het oog op den bundel, waarin het eene plaats vinden zou. Is er eenheid onder hen, dan moet dit blijken na bestudeering van elk hunner afzonderlijk (bl. XIV). Dit is zeer waar. Doch hieruit volgt niet, dat iemand die hun karakter aan anderen beschrijft, deze moet dwingen, denzelfden weg te bewandelen. Inderdaad heeft de analytische methode zeer ernstige bezwaren. Vooreerst dwingt zij C. nog al eens tot herhalingen. Dit spreekt vanzelf. De bijbelschrijvers hebben

wel hun eigenaardig karakter, maar zij hebben ook vele denkbeelden, opvattingen, gewaarwordingen met elkander gemeen. Al hebben zij niet geschreven met het oog op een bundel waarin hun werk zou opgenomen worden, het feit dat hunne werken ten slotte in een bundel vereenigd zijn pleit voor hunne overeenkomst, die trouwens in het oog springt. C. zelf getuigt dit door de behandeling der profetische geschriften met eene samenvatting te besluiten en aan het einde het gansch O. T. te overzien. Ten gevolge van zijne methode is C. genoodzaakt, gedurig te zeggen: Dit is het gewone; hetzelfde hebben wij reeds daar en daar gezien; hier niets nieuws enz. Nahum, Sefanja, Habakuk, Zach. 12—14 worden, om al te veel herhalingen te voorkomen, in éene paragraaf samengevat, Zach. 9—11 wordt onder aan bl. 43 in eene noot — zoo'n wangestalte in een boek! — afgehandeld. Nu schrijft C. zeer levendig en wisselt de uitdrukkingen vaak af; vervelend wordt het dus niet. Maar het is noodeloos afmattend.

Wat erger is, door de vraagstukken naar het godsdienstig gehalte van de prediking der bijbelschrijvers bij gelegenheid te behandelen, liep hij gevaar, het nergens met de breedte en volledigheid die zij verdienden te doen, was hij zelfs soms onbillijk tegen een schrijver, bij wiens behandeling hij de eene of andere aanmerking die ook elders te pas kwam te berde bracht.

Van het laatste een voorbeeld! Bl. 84 spreekt hij van Jeremia's uitzichten in de toekomst. Na aan zijne bewondering voor Jer. 31 : 31—34 — de wet Gods, die in het hart der Israëlieten zal geschreven worden — te hebben lucht gegeven, wijst hij op de keerzijde: Jeremia gelooft, dat zijn godsdienstig ideaal eenmaal in een bepaald volk, Israël, zal verwezenlijkt worden; hij verbeeldt zich, dat zijn God hem heeft doen weten, hoe eenmaal de twee deelen des volks onder een afstammeling van David zullen vereenigd zijn en een machtig godvruchtig volk zullen worden. Dit nu is chauvinisme en niets anders. „Het spreekt vanzelf", zoo besluit hij, „dat deze overwegingen ook op anderen betrekking hebben." Dit zal wel waar zijn! Op welken Israëlietischen schrijver heeft de hoofdzaak hiervan geen betrekking? Welk geloovig Jood zag niet zijn volk in de toekomst verheerlijkt? Messiaansche verwachtingen hebben in zeer verschillende tijden van Israëls bestaan

geduchten invloed op het volk gehad. Waarom dit zeer belangrijke punt juist bij gelegenheid van Jeremia behandeld? Die hem voorgingen gaven er evenveel, zelfs meer, aanleiding toe. Jezaja loopt vrij, en Jeremia ontvangt de berisping. Waarom? Niet omdat C. weinig ingenomen is met laatstgenoemde. Hij bewondert hem integendeel zeer, en het schijnt, dat hij juist bij hem de scherpe opmerking over het chauvinisme te berde bracht, omdat het godsdienstig of zedelijk gehalte der verwachtingen van Jeremia zoo groot is, en dus hier het onzuiver bestanddeel het scherpst in het oog valt. Maar dat dit zoo is, moeten wij zelven raden, en daar het niet in het oog springt, blijft de smet, zonderdat hij het wil, hangen aan een zijner liefste helden. Dit zou niet gebeurd zijn, indien hij vooraf over het karakter der Messiaansche verwachtingen had gehandeld, het edele er in, vrucht van bezieling, prijzende, het min edele, gebrekkige, vrucht van inbeelding, lakende.

Zoo komt het mij voor. Maar wij mogen hierbij niet vergeten, dat ook de synthetische methode hare eigenaardige bezwaren heeft en wij, indien C. haar gevolgd had, zeer licht zouden beroofd zijn van de aantrekkelijke, levendige teekeningen van eenige profeten die hij geeft. Immers, wanneer men alles wat zij met elkander gemeen hebben vooraf heeft behandeld, uiteengezet, gewaardeerd, dan hebben de menschen in wie dat algemeene een min of meer, gewoonlijk weinig, van de type afwijkenden vorm heeft aangenomen, groot gevaar kleurlooze figuren te worden, en dit is juist een der deugden van C's boek, dat wij overal voelen, met menschen van vleesch en bloed, van hart en verstand, in wie goed en kwaad, waarheid en onwaarheid gemengd zijn, in aanraking te komen. Ook meende de schrijver, den analytischen weg volgend, het best in overeenstemming te blijven met zijn sous-titre, waarin les divers écrits bibliques uitdrukkelijk vermeld worden.

Genoeg over de inrichting van het boek; komen wij tot den inhoud!

C. wil kritiek oefenen op de schrijvers van het O. T., want hij wil hen begrijpen. Hierbij vergeet hij niet, dat men de menschen beoordeelen moet naar hun tijd; maar hij legt ook een anderen maatstaf aan dan dien de tijd waarin zij leefden hem in de hand geeft: hij oordeelt hen naar het ideaal dat

hemzelven voor oogen staat; hij vraagt, in hoever zij hebben gestreefd, bewust of onbewust, naar den waren godsdienst, welk gedeelte daarvan door hen beleden en gepredikt werd. Dit doet hij m. i. terecht. Wel is elke beoordeeling die de omstandigheden waaronder iemand leefde uit het oog verliest onbillijk, maar slap en voor ons geestelijk leven onvruchtbaar is eene, die den maatstaf van het volmaakte — zoover wij het kennen — schroomt aan te leggen. Maar daarom is het van het hoogste belang, dat men niet dwale in de beschrijving van het volmaakte, zooals ons dit voor oogen staat: elke fout, elke eenzijdigheid daarin veroorzaakt scheve beoordeelingen.

Ziehier C's formuleering van zijn godsdienstig ideaal (bl. XVII): La religion ideale, la vraie religion, à laquelle nous avons à tendre de toutes nos forces, sans laquelle nous vivons dans l'aveuglement et la folie, est à mes yeux ce que le quatrième évangile appelle le culte de Dieu en esprit et en vérité, l'amour du Dieu moralement saint qui nous appelle à la sainteté morale, j'appelle bon tout ce qui va dans cette direction, même sans qu'on en ait nettement conscience; tout le rest je l'appelle faux et mauvais, de quelque pompeuse apparence religieuse que ce soit entouré.

Deze verklaring laat in duidelijkheid niets te wenschen over. Wij zouden er de verwijzing naar Joh. 4 : 24 uit kunnen missen; maar wat C. verstaat onder den dienst van God in geest en waarheid, wordt volkomen omschreven door hetgeen hij er aan toevoegt. Wij weten dus — en dit is eene groote deugd in het boek — van den aanvang af, uit welk oogpunt de auteur de bijbelschrijvers zal bezien.

Dank zij die duidelijkheid, wordt ieder die het met zijne omschrijving van den waren godsdienst niet eens is van den aanvang af gewaarschuwd, waaraan het waarschijnlijk zal haperen, indien hij soms van een bijbelboek een anderen indruk heeft gekregen en, ondanks C's opmerkingen, behoudt.

Mogen wij het eens zijn met C's bepaling van den waren godsdienst? Zoo ja, dan rest slechts de vraag, of hij zijn maatstaf steeds eerlijk heeft aangelegd. Zoo neen, dan moet dit verschil in opvatting van het wezen van den godsdienst noodzakelijk eene andere beoordeeling der bijbelschrijvers ten gevolge hebben.

Mij dunkt, dat C's bepaling van den waren godsdienst onvolledig is, dat daarin wel een zeer belangrijk bestanddeel van den godsdienst is uitgedrukt, maar een ander, niet minder gewichtig, onvermeld bleef, en dat dit dientengevolge in het geheele boek niet tot zijn recht komt.

Mij dunkt het zoo. Aan C. niet; want het betreft hier geen onwillekeurige weglating, maar een verschil in opvatting, en wel een, waarbij C. niet alleen staat, maar zeker tal van vrijzinnige theologen zijne partij tegen de mijne zullen kiezen.

M. i. dan had naast le Dieu moralement saint qui nous appelle à la sainteté morale nadrukkelijk moeten genoemd zijn: den Albarmhartige, die ons het eerst heeft liefgehad en bestemt tot geluk. In den hoogsten vorm van godsdienst dien wij ons denken kunnen moge het geloof in den Heilige met dat in den Liefderijke samenvallen, en dientengevolge het ernstig streven naar zedelijke volkomenheid en het blij vertrouwen in Gods leiding even ruime plaatsen innemen, in de gebrekkige vormen waarin zich het godsdienstig leven, evenzeer thans als vroeger, zoowel in als rondom ons, openbaart, zijn die twee slecht gemengd: hier heeft de behoefte aan troost, verlossing, niet alleen van zonde, maar ook van ellende, smart en dood, den boventoon, daar die aan den dorst naar zedelijkheid, deugd. Welke de jammerlijke gevolgen zijn van eene godsdienstige opvoeding, waarbij door leerstukken en sacramenten troost wordt toegediend zonderdat het geweten krachtig wordt wakker geschud en Gods strenge eischen met nadruk worden gehandhaafd, leert ons de geschiedenis van alle tijden zóo duidelijk, dat wij licht in het euvel vervallen voorbij te zien, hoe de overgroote nadruk op den eisch van deugd en rechtvaardigheid gelegd even schromelijke gevolgen heeft. Wij, menschen, hebben dringend behoefte aan troost en bemoediging, zoowel in ziekte, armoede en andere tijdelijke rampen, als tegenover onzen hoogst gebrekkigen zedelijken toestand en onze niet in eens uitroeibare zondige neigingen. En troost is het wat de godsdienst ons brengt. Met troosten wordt meestal een goed werk gedaan, zelfs al komt de zedelijkheid niet tot haar recht. Dientengevolge geschiedt het, dat als eene menschengroep — eene Kerk of eene gemeente b. v. — een tijd lang eenzijdig gedreven is in de richting van plichtsbetrachting, zij daarna,

het verzuimde als het ware inhalende, de behoefte zal gevoelen aan de prediking van de zekerheid van Gods liefde en alle zachter, troostrijker zijden van den godsdienst.

Vraiment religieux, c'est-à-dire justes et charitables — zegt C. (p. 128), en in allerlei vorm herhaalt hij dit, want deze gelijkstelling leeft in hem. Zij is m. i. niet waar. Iemand kan rechtvaardig en liefderijk zijn zonder godsdienstig te wezen, maar dan mist hij evenzeer iets kostelijks, als hij die zijn God eert en bemint zonder rechtvaardig en goedertieren te zijn, toch iets belangrijks bezit.

Allernauwst met deze eenzijdige opvatting van den godsdienst hangt bij C. zijne opvatting samen der taak van den godsdienstprediker. Daar de tweede, enger, titel van zijn boek luidt: hoe de godsdienst in de verschillende bijbelboeken is gepredikt en verdedigd, wordt deze taak telkens uiteengezet. Welnu, godsdienst prediken is bij hem vermanen.

Wanneer C. (bl. 126 vv.) het verschil teekent tusschen de voorexilische profeten en die welke in en na de Ballingschap leefden, dan wijst hij — natuurlijk — op het troostend karakter van de prediking der laatsten, en zegt, dat zij zich dus veel minder beijverden om te bekeeren dan de oudere, minder verdedigers van den godsdienst waren dan hunne voorgangers. Wel is waar — zoo gaat hij voort — wordt het vermanend bestanddeel niet gemist, want Israëls herstelling onderstelt zijne bekeering, de verslagenheid der Joden had verzaking van de godsvereering ten gevolge, en der profeten prediking van vertrouwen was prediking van terugkeer tot gehoorzaamheid en bestrijding van al wat God afkeurde. Maar dit wordt meer zwijgend ondersteld dan duidelijk gezegd, en de voorwaarde van het herstel, terugkeer tot Jahwe, treedt op den achtergrond.

Zeker, dit is het geval; en, meer nog, zij leefde niet in de ziel dier profeten, die geenszins zoo oppervlakkig waren om de trouw van hun God afhankelijk te maken van de gehoorzaamheid of ongehoorzaamheid zijner aanbidders, hun God, die integendeel zich vinden liet ook door hen die hem niet zochten. De profeten stelden niet, als de schriftgeleerden, dat alles „naar rekening" ging. Jahwe's rechtvaardigheid was bij hen nooit meer dan een karaktertrek van den god, die Israël uitverkoren had en het liefhad, niet om Israëls deugd, maar omdat

hij het verbond met de aartsvaders herdacht, of eenvoudig, omdat het hem behaagde.

Vermanen en godsdienst prediken vallen bij C. nagenoeg samen. Daarom ruimt hij aan het psalmboek slechts eene kleine plaats in; want, zegt hij (bl. 361 v.), in lyrische uitboezemingen wil een dichter niet prediken. Toch moeten de psalmen besproken worden, want sommige psalmisten hebben niet slechts voor zich zelven, maar ook voor anderen gezongen: het vermanend bestanddeel ontbreekt niet in dat liederenboek, en men moet er dus rekenschap mede houden. Ook predikt het psalmboek in zijn geheel, omdat de Joden het hebben opgenomen in den cultus. Daarna wordt op het paranetische in de psalmen gewezen, het overheerschend denkbeeld er in, dat God de zijnen beschermt, niet vergeten, maar nadat herinnerd is aan het bedenkelijke feit dat de psalmen zoo vaak op beloften doen hopen die niet vervuld worden, besloten met Ps. 24 : 3, 4: Wie durft den berg van Jahwe beklimmen? Die rein van handel en wandel is.

Men make hieruit niet op, dat C. het godsdienstig gehalte van het psalmboek gering acht. Het tegendeel is waar. Bl. XIII heeft hij zijne hooge ingenomenheid met dien liederenbundel in zeer warme bewoordingen uitgedrukt; maar, meent hij, de psalmen drukken slechts godsdienstige gewaarwordingen uit, zonder bedoeling om den godsdienst uit te breiden of te verdedigen. Dus ces parties ne sont pas essentielles dans la Bible, dont l'origine première se trouve dans un besoin de servir la religion. Het zijn slechts accessoires; want les intentions de propagande polemique et apologétique sont à la base de la litterature biblique prise dans son ensemble. Hieraan ontleent ook de sous-titre, étude critique de la manière dont la religion est défendue dans les divers écrits bibliques, zijn recht van bestaan onder den hoofdtitel, la religion dans la Bible.

Nu ja, wanneer wij uitgaan van de onderstelling dat de bijbelboeken in hun geheel propaganda ten doel hebben en dat men den godsdienst, zoo niet alleen, dan toch vooral door vermanen uitbreidt, dan is hierin eene waarheid gelegen. Maar indien godsdienst evenzeer bevorderd wordt door bemoedigende verkondiging van Gods vergevende en verlossende liefde, dan komt de heiligende kracht van het vertrouwen op God, dat

de psalmisten uitdrukken en aanbevelen, niet tot zijn recht.

De heiligende kracht van het vertrouwen op God — zij wordt niet minder miskend bij de bespreking van de Messiaansche verwachtingen. Zelden wordt hiervan gewag gemaakt, en waar het geschiedt wordt — evenals in den straks besproken passus over Jeremia's chauvinisme — vooral nadruk gelegd op de schaduwzijde er van. Zoo bl. 196 v. Hier wordt eerst gewezen op het schoon en heilzaam karakter van het denkbeeld van het verbond tusschen Jahwe en Israël; de hieraan toegekende waarde is zóo groot, dat wij beginnen te vragen, hoe een schrijver, die met zooveel nadruk theologie van godsdienst onderscheidt, een *denkbeeld* zoo hoog kan stellen. Zou het waar zijn, dat het Joodsche volk zijn voortreffelijkheid in godsdienst boven andere aan het *denkbeeld* des verbonds dankt?

Op dezelfde wijze, als ik het goed begrijp, gevolg en oorzaak verwisselend, gaat hij voort met de heillooze gevolgen van het denkbeeld des verbonds aan te wijzen: het heeft den volkstrots gevoed; de prediking van „Jakob heb ik liefgehad en Ezau heb ik gehaat'' heeft op den duur meer kwaad dan goed gedaan. Dit geldt ook van de Messiaansche verwachtingen, die wel is waar vaak de hoop in het moedeloos geworden volk hebben doen herleven, maar ten slotte tallooze teleurstellingen gewekt en geestelijke verslapping veroorzaakt hebben.

Ziedaar m. i. eene miskenning van het godsdienstig gehalte der Messiaansche verwachtingen. In zoover het denkbeeld van verbond het bestaan van twee partijen in zich sluit, die aan elkaar iets verschuldigd zijn, behoeft dit daaraan niet ten grondslag te liggen; daar die verwachtingen alleen onderstellen, dat Jahwe zijn volk trots allen tegenstand, ook ondanks Israëls ontrouw, redden en bekeeren zal. En dit geloof in de groote macht en onkreukbare trouw huns gods was het hart van Israëls godsdienst — zooals trouwens van elken godsdienst — en wie dit aankweekte en versterkte vermeerderde daarmede de zedelijke kracht zijns volks; want het vermogen om het hoofd omhoog te houden onder het leed en den moed niet te verliezen in gevaar, dat is op zichzelf reeds een geestelijk goed. Op zichzelf — dat is dus afgezien er van, of het plichtgevoel versterkt en de inhoud van den plicht verrijkt wordt. C. zelf erkent dit ook wel eens terloops, maar om toch dade-

lijk weder den nadruk te leggen op de noodzakelijkheid om tot bekeering te roepen en Jahwe's eischen te verkondigen (bl. 155 v.). Het denkbeeld der uitverkiezing van Israël als zijn volk en van David als den grondvester van een onvergankelijk koningshuis heet zelfs bij hem een bij uitstek godsdienstig denkbeeld, voorlooper van het christelijk geloof in den Hemelschen Vader die ons het eerst heeft liefgehad (bl. 252 v.). Maar indien dit zoo is, waarom dan bij de waardeering van de Messiaansche verwachtingen de nadeelige gevolgen van het eenzijdige en het gebrekkige dier hoop op den voorgrond gezet, in plaats van het heilzame dier bemoedigende vooruitzichten? Omdat de teleurstelling niet kon uitblijven? Maar dit geldt van elke godsdienstige opwekking. Na elke geloofsdaad, al is de inhoud der overtuiging waarmede zij samenhangt volkomen zedelijk, naar C's smaak, volgt een terugval in het alledaagsche, dus zedelijke verslapping.

Waar de prediking van de waarheid: God wordt gediend door goed te zijn, ook slechts schijnt te ontbreken, daar wordt C. min of meer blind voor de godsdienstige waarde van menschen en denkbeelden. Daardoor stelt hij Jeremia's tegenstanders veel te laag. Volgens hem noemt Jeremia hen terecht valsche profeten. Het waren lieden zonder bezieling, gewone napraters. Hij bedoelt niet de kwakzalvers, die natuurlijk niet ontbraken; neen, de profeten die te goeder trouw vrede voorspelden, terwijl er geen vrede was. Dat waren voldane lieden, menschen zonder zedelijk gevoel; de gave van den waren profeet, hervormingsgeest, ontbrak hun; zij zagen het kwaad niet, en wie dat niet ziet is een valsche profeet (bl. 82). Hoe weet C., dat die profeten de zonden van het volk niet zagen? Omdat zij daardoor niet bewogen werden tot zulke sombere voorgevoelens als Jeremia? Maar kunnen zij dan niet hebben geredeneerd als Habakuk, die zeer goed weet, dat Israël slecht is, maar die de Chaldeeën nog veel zondiger vindt en dus, van dat standpunt niet ten onrechte, vraagt: Zou de goddelooze hem verslinden die rechtvaardiger is dan hij? (Hab. 1 : 13) Er is een tijd van vermanen, maar ook een tijd van troosten, en het is geenszins noodig, die twee altijd te vermengen. Was het niet zelfs, uit zedelijk oogpunt, bedenkelijk, dat Jeremia tijdens de belegering, te midden van het dreigendst

gevaar, onheil bleef verkondigen? Verbonden dan de andere profeten, zij waarmede C. hoog ingenomen is, altijd met hunne voorspellingen van heil de verkondiging der voorwaarde, bekeering en gerechtigheid? Neen, volstrekt niet. Wat staat de tweede Jezaja volgens C's opvatting van de taak eens profeten laag! Wij behoeven slechts zeer weinige gedeelten uit zijn werk te schrappen, en het zedelijk bestanddeel (in C's zin) ontbreekt er ten eenen male.

Tegen geen boek wordt C. door zijne eenzijdige opvatting van den aard der ware godsdienstprediking zoo onbillijk als tegen Daniël. De schrijver hiervan geeft eene krachtige verdediging van zijn godsdienst, eene verdediging op de gronden die C. zelf met nadruk de ware noemt (bl. 300): door op Gods daden te wijzen, door Gods onkreukbare trouw te laten zien in de wonderdadige bescherming die hij zijnen getrouwen verleent. Hij predikt zijn God zoo nadrukkelijk, dat zijn boek het volk bezielt tot een wanhopigen worstelstrijd; hij maakt martelaren door het geloof aan het rijk der heiligen, dat alle aardsche rijken vervangen zal. Toch is C. zeer kort over dit boek (bl. 410—414); hij moet het wel behandelen, want het is geschreven om den godsdienst te verdedigen, maar hij mag kort zijn, want hoeveel invloed het ook geoefend heeft, het is alleen eene apologie van den Joodschen godsdienst, van de alleenheerschappij van den god der Joden, niet van *den* godsdienst. Van Gods zedelijke eischen komt er weinig in voor, daarentegen het een en ander dat op het vormelijk karakter van des schrijvers godsdienst wijst. Nu, ontegenzeggelijk is het, dat de godsdienst der Joden uit het midden der tweede eeuw vóor Chr. wettelijk was. Maar, ook volgens C., behelsde die godsdienst bij veel vormelijks een krachtig zedelijk bestanddeel. Zij die vóor Jahwe, tegen Jupiter Capitolinus, streden kozen de goede zijde, leden voor de kostelijkste schatten van hun volk, en is niet de willigheid om het leven te laten voor het edelste dat men kent eene zeer zedelijke eigenschap? Zonder de krachtsinspanning der mannen die op het standpunt van het boek Daniël stonden zou *de* godsdienst achteruit zijn gegaan. Men moet de menschen niet alleen beoordeelen naar hetgeen zij niet kunnen, maar moet hen vóor alles eeren om hetgeen zij wel vermogen. Het boek Daniël is aan de goede zaak bevorderlijk geweest.

Blijkbaar leeft in den schrijver van La Religion dans la Bible een hooger ideaal dan hij in zijne bepaling van het karakter van den waren godsdienst uitdrukte. Vandaar dat hij enkele malen zijn maatstaf niet goed aanlegde en zich blijkbaar leiden liet door andere gevoelens dan met zijne bepaling van den waren godsdienst overeenkomen. Zóo wanneer hij Ezechiël zeer laag stelt. Hij doet dit, en wel in die mate dat hij ook na hem afgehandeld te hebben meer dan eens op het lage standpunt wijst waarop deze profeet stond, om daardoor anderer voortreffelijkheid te doen uitkomen. Maar het is hem niet gelukt, mij te overtuigen van zijn recht, dit op zijn standpunt te doen. Weinige bijbelschrijvers toch handhaven met zooveel gestrengheid onbewimpeld Jahwe's zedelijke eischen als Ezechiël. Al leert ons H. 40 vv., dat de tempeldienst zeer zwaar bij hem weegt, uit al het voorafgaande blijkt dit niet. Integendeel. C. miskent hem, wanneer hij schrijft (bl. 178), dat de gerechtigheid bij Ezechiël op de tweede rij staat. Ergerlijker toch dan de gruwelijkste afgoderij — hij zegt het meer dan eens uitdrukkelijk, o. a. 8 : 17 -- is hem de knevelarij waaraan de Israëlieten zich schuldig maken, en als hij den waren rechtvaardige beschrijft, dan komt er geen woord van offers of andere uiterlijke godsdienstplichten in; zie b. v. H. 18. Volgens C's bepaling van den waren godsdienst moest Ezechiël hoog bij hem aangeschreven staan.

Ook Spreuken wordt niet hoog geacht en in weinige bladzijden (388—392) afgedaan. Wel is het zedelijk bestanddeel van dit boek zeer groot, en wordt er de geheele zedelijkheid onder bescherming van de vroomheid gesteld, maar de schrijvers zijn toch utilisten, en zelfs die van H. 1—9, waarin schier alles eene godsdienstige kleur heeft, verdient geringen lof. C. heeft eene grieve tegen hem: het overspel bestrijdend, vergeet hij te zeggen, dat het *eene zonde* is. Maar moet dan telkens dit woord worden genoemd? Kan het zondig karakter der ongerechtigheid sterker worden geteekend dan wanneer zij iets heet dat door Jahwe gehaat wordt? En C. haalt zelf 6 : 16—19, waar dit staat, aan. Men bespeurt, zegt C., aan zulke stukken zeer goed, dat onze schrijver het mystiek bestanddeel van den godsdienst te zeer mist.

Een mystiek bestanddeel? Die opmerking geeft licht. Heeft

de ware godsdienstigheid een mystiek bestanddeel, en is dit daarin zoo onmisbaar, dat, indien het ontbreekt, het gemis door geen tal van zedelijke voorschriften, noch zelfs door grooten zedelijken ernst, kan vergoed worden? Wij zouden C. zeer miskennen, wanneer wij zeiden, dat wij dit eerst bij deze gelegenheid — bijna aan het eind van zijn boek — bespeurden en het nog niet van hem wisten. Neen. Het was telkens, onmiskenbaar, gebleken, al had hij het nog niet zoo duidelijk gezegd als hier. Eerbied voor een hooger wil dan die der menschen en vertrouwen op de goddelijke trouw heeten ook bij hem godsdienstige verschijnselen van waarde (bl. 179). Maar waar de vroomheid ontbreekt die tot grondstelling heeft: het volk van den zedelijk heiligen God moet zedelijk heilig zijn, — daar zijn, volgens hem, die eerbied en dat vertrouwen zeer gebrekkig en derft de godsdienstige geestdrift kracht.

Zóo, ja strenger, moet de man oordeelen die den waren godsdienst omschreef zooals wij zagen dan hij deed. Hij had Jez. 40—66, waarin zoo weinige vermaningen voorkomen en daarentegen de sabbat zoo hoog wordt geëerd, laag moeten stellen, lager dan Ezechiël. Op Jez. 40—66 had hij het slot zijner bepaling van den waren godsdienst moeten toepassen: tout le reste, je l'appelle faux et mauvais, de quelque pompeuse apparence religieuse que ce soit entouré. Dat C. dit boek toch, al is hij wel een weinig verlegen met de waardeering er van, niet laag stelt, toont ons, dat hij onbewust eene vollediger opvatting van den godsdienst bezit dan uit zijne beschrijving spreekt. Al is dit uit logisch oogpunt eene fout, het vermeerdert de waarde van het boek; want daaraan danken wij menig woord van bewondering en menige juiste opmerking, die op het aangegeven standpunt onjuist en niet volkomen waar zijn.

Ik mag niet zeggen, dat de m.i. eenzijdige opvatting van den godsdienst aan C's beoordeeling van de bijbelschrijvers niet geschaad heeft, maar wel herhalen, waarmede ik deze aankondiging begon, dat dit boek ons veel geeft dat waarde heeft.

Opdat zij in 't oog valle, zij het mij vergund, de hoofdbedoeling van het boek in een paar woorden aan te geven. C. wil, in onderscheiding van theologia biblica, religio biblica geven, en hij stelt er, getuige zijne voorrede, prijs op, dat

men dit wel zie; want, hoe vele bijzonderheden van hetgeen hij levert ook elders te vinden zijn, dit gezichtspunt is nieuw. Bij elken profeet, historieschrijver, wetgever dien hij behandelt vraagt hij: gij, die voor uw godsdienst, met staatkunde en wat al niet, saamgeweven, ijvert, die ons eene „heilige geschiedenis", naar uw smaak gekleurd, levert, wat nut brengt gij ons aan? Voor welken godsdienst strijdt gij eigenlijk? Waar loopt uw streven op uit? Leidt gij ons op den goeden weg of er af? Zulke overwegingen en vragen vindt men ook wel bij andere beoefenaren van het O. T.; maar C. doet die vragen voortdurend en tracht ze bij elken auteur op te lossen. En het is verdienstelijk, dat hij zijne lezers leert, de bijbelsche sprekers en schrijvers uit dat oogpunt te bezien.

Dan, al is zijne beschouwing van den godsdienst m. i. eenzijdig, de zijde van den godsdienst waarop hij onafgebroken het oog gevestigd houdt is ontegenzeggelijk eene zeer belangrijke. Immers, hoe rijker het zedelijk leven der menschen is, des te meer kans bestaat er dat ook hun godsdienstig leven gezond zal zijn, en ten slotte moet alle godsdienstig streven het gehalte van de zedelijkheid verhoogen en den geloovigen zedelijke kracht bijzetten. Het onderzoek, in hoever iemands godsdienstige richting dit rechtstreeks doet, is altijd belangrijk, en het is de moeite waard, over verschillende bijbelschrijvers C's oordeel te vernemen, omdat hij een scherp opmerker is.

Veel godsdienst vindt C. in het O. T.; hij is er een warm bewonderaar van. Toch is er veel meer godsdienst in dan hij er in gezien heeft.

Met verlangen zien wij de verschijning van Deel II, het N. T., te gemoet.

H. Oort.

Apocalyptische studiën, *door* Dr. M. A. N. Rovers. Leiden, S. C. van Doesburgh, 1888.

Dit boek is eene tweede, eenigszins vermeerderde en verbeterde uitgave van eene reeks opstellen, welke vroeger in

dit Tijdschrift en in de Bibliotheek voor moderne Theologie en Letterkunde zijn opgenomen. Voor het meerendeel bepalen zij onze aandacht bij de nieuwste onderzoekingen van het ontstaan en de samenstelling der Openbaring, het laatste boek van het N. Testament. Dr. Rovers geeft ons een overzicht en eene beoordeeling van de onderscheiden meeningen, door godgeleerden van naam in den jongsten tijd ten aanzien van dit boek te berde gebracht.

Zulk een overzicht heeft groote waarde. Voor hen toch, wier studiën zich niet tot dit gebied uitstrekken, is het thans gemakkelijk geworden, eenig denkbeeld te verkrijgen van de nieuwe vragen, welke zich hier hebben voorgedaan. Daardoor wordt het eigen oordeel wel niet overbodig, zelfs niet gemakkelijker, doch men heeft in een kort bestek de voornaamste resultaten bijeen en vindt daarin een grondslag voor verder onderzoek.

Dr. Rovers heeft zijne taak op zeer verdienstelijke wijze vervuld. Hij is een betrouwbare gids. Niet alleen dat hij geheel op de hoogte van het vraagstuk is en eene uitgebreide kennis heeft van de literatuur over dit onderwerp, doch hij is ook een streng wetenschappelijk man en een ernstig criticus. Al verbergt hij ons zijne sympathie niet, deze verleidt hem geenszins om de bezwaren, welke zich voordoen, over het hoofd te zien. Zijne voorstelling is daarbij duidelijk, beknopt en toch vrij volledig. Jammer, dat zoovele drukfouten het geschrift ontsieren.

Het vraagstuk, waarvan Dr. Rovers ons den omvang doet kennen, is van groot gewicht. Voor enkele jaren nog was de Apocalypse, naar Johannes genoemd, een der weinige geschriften van het N. Testament, waaromtrent de critiek tot een vast, onwrikbaar vast resultaat gekomen scheen te zijn. De vraag naar den auteur mocht door allen niet eenstemmig worden beantwoord — dat het een geschrift was zonder eenige, althans noemenswaardige interpolatiën, en dagteekende uit het najaar van 68 of het begin van 69, daaraan twijfelde niemand. De Openbaring was, evenals de hoofdbrieven van Paulus, een punt van uitgang, waaromtrent geene onzekerheid heerschte, en van waar men veilig het onderzoek naar de kennis van het christendom der eerste eeuw kon voortzetten.

En thans! Om van die brieven te zwijgen — ten aanzien van de Openbaring is onze verzekerdheid hevig geschokt, volgens velen reeds geheel verloren. Is die Openbaring, zooals wij haar hebben, een oorspronkelijk geschrift? door een christen vervaardigd? geschreven kort na den dood van Nero? Ziedaar vragen, waarop tal van stemmen thans ontkennend antwoorden, stemmen van zoo groote beteekenis, dat — om niet sterker te spreken — de debatten opnieuw zijn geopend; het onderzoek is „à refaire”.

Wat het gewicht der zaak verhoogt, is de bijzonderheid, dat de nieuwe onderzoekingen voor een deel onafhankelijk van elkander zijn ondernomen. Dat zij ons daarentegen tot een verschillend resultaat brengen, ja elkander in menig opzicht uitsluiten, maakt ons vertrouwen niet grooter en vermeerdert het bezwaar om zich een zelfstandig oordeel over dit vraagstuk te vormen.

De eer — ik zeg niet van den eersten stoot tot een nieuw onderzoek te hebben gegeven, maar — van den eersten, krachtigen aanval op het oude bolwerk te hebben gewaagd komt aan mijn geachten vriend Dr. Völter toe. Op grond van nauwkeurige en scherpzinnige onderzoekingen kwam hij tot de overtuiging, dat wij in onze Apocalypse het werk hebben van onderscheiden auteurs. Van dit gevoelen gaf hij rekenschap in zijn geschrift „die Entstehung der Apocalypse,” verschenen in 1882. Drie jaar later was eene tweede uitgave van dit werk noodzakelijk geworden, waarin hij zijne meening in vele opzichten belangrijk wijzigde, maar de hoofdzaak onveranderd vasthield. De oorspronkelijke Apocalypse werd door Johannes, den leerling van Jezus, geschreven vóor de verwoesting van Jeruzalem; onder de regeering van Trajanus werd zij voor de eerste maal geïnterpoleerd, nog eens in 129 of 130, eindelijk ongeveer 140 voor het laatst.

Weizsäcker had reeds in 1882, kort vóor het verschijnen van Dr. Völter's bovengenoemd geschrift, de meening uitgesproken, dat in de Apocalypse verschillende bestanddeelen waren op te merken. Dit gevoelen heeft hij ons in eenige bijzonderheden doen kennen in zijn voortreffelijk boek „das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche” S. 504 ff., in 1886 verschenen. De Apocalypse is wel het werk van éenen auteur, doch

deze heeft stukken van onderscheiden schrijvers bijeengevoegd. Het boek is nog in de eerste eeuw, maar niet door den apostel Johannes geschreven.

Geheel onafhankelijk van deze studiën kwam Vischer tot de onderstelling, dat onze Openbaring oorspronkelijk een joodsch geschrift is geweest, door een christen hier en daar met enkele woorden en verzen, in den aanvang en aan het slot met uitvoeriger stukken verrijkt.

Hiertegenover wagen Schoen en Sabatier de gissing, dat de Apocalypse door een christen is geschreven, doch dat deze enkele joodsche fragmenten heeft opgenomen.

Van al deze ver uiteenloopende gevoelens nu geeft Dr. Rovers ons eene schets en eene critiek. Alleen de hypothese van Vischer lacht hem toe, schoon hij erkent, dat niet alle bezwaren zijn opgelost, waarvan hij de voornaamste noemt.

Boven zeide ik reeds, dat zijne uiteenzetting duidelijk genoemd moet worden. Ik voeg er thans bij, dat zij met ernst en onpartijdigheid is geschreven. Doch de vraag doet zich voor, of wij ons met het door hem gevelde oordeel kunnen vereenigen. Wij mogen niet nalaten deze vraag te beantwoorden, al kunnen wij ons hier niet in eene uitvoerige critiek van het genoemde vraagstuk begeven.

Aan Dr. Rovers stem ik gaarne toe, dat van al deze nieuwe hypothesen die van Vischer zich door haren eenvoud het meest aanbeveelt. Doch ik zeg dit met eenig voorbehoud. Het is voor mij namelijk nog de vraag, welke hypothese in het eind zal blijken ons het verst te hebben gebracht. Dit valt thans nog niet met zekerheid te zeggen.

Het betoog van Weizsäcker is m. i. meesterlijk en vol scherpzinnige opmerkingen. Afdoende acht ik zijne bewijsvoering, dat de Apocalypse niet van Johannes, den apostel, kan wezen. Ook meen ik, dat hij te recht op grond van de eenheid van taal en stijl aan éenen auteur denkt en dit beter verklaart dan Vischer, die in ons geschrift eene vertaling ziet van een Hebreeuwsch origineel. Doch met Dr. Rovers acht ik de gronden, waarop hij aanneemt, dat de auteur verschillende fragmenten heeft gebruikt, te zwak. Ik noem het bovendien uiterst bezwaarlijk om in een geschrift, als de Apocalypse, uit voorstellingen, welke ons tegenstrijdig toeschijnen, tot onderschei-

den auteurs te besluiten. Al zien wij het verband niet aanstonds in, het kan daarom wel bestaan. Zoo schijnt de bewering van Weizsäcker, dat „den Zuschriften an die Gemeinden jede Beziehung auf diejenige Zeitlage und Zeitbegebenheiten, welche uns die Weissagungen vorführen, fehlt" [1]), mij onjuist. H. 1—3 is blijkbaar geschreven met het oog op hetgeen zou volgen en in denzelfden geest. Voor het geval, dat wij hier eene andere bron zouden hebben, dan waaruit de volgende hoofdstukken zijn gevloeid, zullen wij moeten aannemen, dat het verband, de eenheid later is aangebracht. Niet alleen vinden wij in beide gedeelten dezelfde uitdrukkingen, maar de geloovigen der zeven gemeenten worden gewezen op hetgeen zij doen moeten, ten einde aan de naderende plagen en straffen te ontkomen. Evenzoo zijn de laatste hoofdstukken vol toespelingen op het voorafgaande. Op dezen grond dus mogen wij niet tot het bestaan van verschillende bronnen besluiten.

Ik zou meer voorbeelden kunnen noemen, doch verwijs liever naar het door Dr. Rovers aangevoerde, wat ook mij tot nog toe verhindert het gevoelen van Weizsäcker aan te nemen.

De hypothese Schoen-Sabatier is tegenovergesteld aan die van Vischer. Het verschil komt neder op de vraag naar meer of minder. Vele bezwaren, welke tegen Vischer kunnen worden ingebracht, gelden ook van deze allernieuwste gissing. Ik kom daarop straks terug. Doch hier merk ik alleen op, dat dit gevoelen ook m. i. geheel onaannemelijk is. Dat eene joodsche apocalypse, voor geïnspireerd gehouden, door een christen wordt geïnterpoleerd, is met de waarschijnlijkheid niet in strijd; men meent zelfs op analoge voorbeelden te kunnen wijzen; maar dat een christen in zijn werk hier en daar joodsche fragmenten zou opgenomen hebben, welke, zooals H. 12, volkomen in strijd zijn met de christelijke voorstellingen, is m. i. ondenkbaar. Ik vereenig mij ook hier met de argumenten, door Dr. Rovers bijgebracht. Echter moet ik er bijvoegen, dat hij vele bezwaren, tegen de hypothese Schoen-Sabatier aangevoerd [2]), ook met gelijk recht tegen die van Vischer had moeten laten wegen.

---

1) A. w. S. 506. 2) Zie vooral bl. 80, 81.

Ook over het gevoelen van Dr. Völter kan ik hier met een enkel woord mijn oordeel uitspreken. Vrij algemeen heeft men de geleerdheid en scherpzinnigheid, waarvan hij blijken geeft, erkend, doch zijne resultaten verworpen. En, naar het mij voorkomt, te recht. De gronden, waarop hij aanneemt, dat wij hier het werk hebben van vier auteurs, schijnen ook mij te subtiel, en de verklaring van onderscheiden bijzonderheden is niet boven bedenking verheven. Intusschen moet ik er bijvoegen, dat de quaestie hiermede niet is uitgemaakt. Het kan zeer goed zijn, dat het juiste hier wel niet is getroffen, maar dat toch de richting is aangewezen, welke het later onderzoek zal moeten volgen.

Ik kom nu tot de hypothese Vischer. Vooraf echter merk ik nog op, dat O. Pfleiderer in zijn jongste werk [1]) instemming met dit gevoelen heeft betuigd, doch nog een weinig verder is gegaan. Dit nieuwere evenwel schijnt mij geene verbetering. Vischer spreekt van éene joodsche bron en van éenen christelijken overwerker. Pfleiderer meent, dat meer handen hier aan den arbeid zijn geweest. Vooreerst twee joodsche auteurs, éen vóor de verwoesting van Jeruzalem, een ander in het laatst der regeering van Vespasianus. Maar ook twee christenen, de eerste onder Domitianus, de tweede onder Hadrianus. Men kan de uiteenzetting van dit gevoelen vinden bl. 350 vv. van zijn bovengenoemd boek. Doch de gronden, door hem aangevoerd, zullen weinigen overtuigen. Dat H. 11 en waarschijnlijk H. 12 wijzen op den tijd, toen de tempel nog stond, zal niemand hem tegenspreken, doch de bewering, dat H. 13; 16 : 12 vv. en 17 dagteekenen uit het laatst der regeering van Vespasianus, is niet aannemelijk. Immers, het geloof, dat Nero niet was gestorven, is — zooals Pfleiderer zelf trouwens toestemt — terstond na zijnen dood opgekomen, en de genoemde hoofdstukken kunnen dus zeer goed in denzelfden tijd als H. 11 en 12 zijn opgesteld. In elk geval is deze grond veel te zwak om daarop alleen de onderstelling te bouwen, dat wij hier met twee joodsche auteurs te doen hebben. En wat de twee christelijke overwerkers betreft, de eene zal onder Domitianus geplaatst moeten worden, blijkens H. 17,

1) Das Urchristenthum, seine Schriften u. Lehren. 1887.

en de tweede onder Hadrianus, omdat de ketterijen, waarvan sprake is H. 2 en 3, duidelijk tot den tijd van dien laatstgenoemden keizer behooren. Nu is het bekend, hoe uiterst moeilijk de vraag te beantwoorden is, welke ketters in de genoemde hoofdstukken worden bedoeld. Het komt mij voor, dat wij niet gerechtigd zijn tot de meening, dat ons in deze ketterijen richtingen geschetst zullen zijn, welke wij ook van elders kennen. Misschien zijn zij spoorloos uit de geschiedenis verdwenen. Dit althans is wel zeker, dat deze aanduidingen te zwak zijn om daaruit den tijd der vervaardiging te kunnen vaststellen en dezen dus te onderscheiden van de dagen, waarin de onderstelde eerste christelijke bewerker, onder Domitianus, zal hebben geschreven. Pfleiderer is hier en elders te spoedig overtuigd. Mir steht — zoo zegt hij bl. 319 — bis jetzt mindestens so viel zweifellos fest, dass die Apocalypse nicht das Werk des Apostels Johannes ist, sondern dass verschiedene Hände an ihr gearbeitet haben und dass ihre jüngsten Bestandtheile aus dem zweiten Jahrhundert stammen. Althans van de tweede helft dezer bewering zullen de critici moeten zeggen; adhuc sub judice lis est.

De hypothese van Vischer wordt doorgaans die van Vischer-Harnack geheeten, omdat de laatstgenoemde haar aanstonds heeft overgenomen en bevestigd. Dit is reeds eene sterke aanbeveling. En ook de meeste andere geleerden, die er over schreven, gaven hunne ingenomenheid daarmede op min of meer ondubbelzinnige wijze te kennen. Dr. Rovers, bl. 57, deelt ons daarvan een en ander mede.

Volkomen verklaarbaar acht ik deze ingenomenheid met de nieuw voorgedragen gissing [1]). Zij schijnt inderdaad op eenvoudige wijze de algemeen erkende moeilijkheden uit den weg te ruimen, welke tot nog toe bij de verklaring van de Apo-

---

1) Hierin deelt o. a. Hilgenfeld niet; verg. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1888, Heft III S. 374 ff. Hij kan niet éene van de bovengenoemde hypothesen goedkeuren. Zelfs Strauss heeft de eenheid der Apocalypse erkend en haar aan Johannes, den leerling van Jezus, toegeschreven. Doch het schijnt eene algemeene richting van onzen tijd te zijn, dat men op het veld der critiek nieuwe banen zoekt in plaats van wat meer den weg der oudere geleerden te volgen. De vrucht zal niet bijzonder rijk zijn. Die van Vischer's hypothese is zelfs geheel negatief. — Beyschlag heeft deze laatste uitvoerig en grondig trachten te wederleggen in Stud. u. Krit. 1888. Heft I S. 102 ff.

calypse waren overgebleven. Men zal aan Vischer m. i. moeten toegeven, dat hij van geene enkele onderstelling uitgaat, welke onmogelijk of zelfs geheel onwaarschijnlijk moet heeten. Een joodsch geschrift, door een christen geïnterpoleerd en in den canon van het N. Testament opgenomen, moge velen vreemd toeschijnen, onmogelijk zou dit verschijnsel niet mogen genoemd worden. En indien deze onderstelling alle tegenstrijdigheden, welke men in de Apocalypse meent op te merken, goed verklaart, zal men zich daarbij moeten neerleggen.

Intusschen, de critiek is bedachtzaam en laat zich door eene aanvankelijke ingenomenheid niet misleiden. Integendeel, zij moet daartegen op hare hoede zijn en met de meeste nauwgezetheid — vooral in dit geval — de bewijzen voor en tegen wegen.

Vooral in dit geval. De Openbaring toch is in den regel zoo duister, de beeldspraak daarin is zoo vreemd, dat wij ons tweemaal moeten bedenken, eer wij iets als uitgemaakt, of zelfs als waarschijnlijk vaststellen. En de geschiedenis der verklaring van dit boek toont ons overtuigend aan, dat men hier niet te voorzichtig kan wezen. Immers, men heeft aan alles en nog wat gedacht; personen, richtingen en gebeurtenissen uit zeer onderscheiden tijden en verwijderde landen heeft men met volle overtuiging hier klaar en duidelijk aangewezen gezien. De auteur is zoo geheimzinnig en zoo phantastisch, dat wij ons hierover niet kunnen verwonderen. In zijnen gedachtengang kunnen wij ons niet of slechts met de grootste moeite verplaatsen. Overal loopen wij zelfs geheel onbewust gevaar, dat wij hem verkeerd verstaan. Wij zullen meenen, dat sommige uitdrukkingen elkander blijkbaar weerspreken, eene scherpe tegenstelling vormen, en — het is zeer wel mogelijk, dat die tegenstelling slechts in onze verkeerde opvatting bestaat.

Hoe waar dit is, blijkt uit de onderzoekingen van den jongsten tijd zelven. Wij roemden straks de scherpzinnige studiën van Dr. Völter. Doch wij weten, hoe groot verschil er bestaat tusschen zijne opvatting van 1882 en 1885. Niet alleen wat den auteur der Apocalypse betreft, maar ook ten opzichte der verklaring van de bijzonderheden. Dr. Rovers, bl. 28 vv., gaf daarvan een overzicht. Wel een bewijs, dat wij niet te spoedig iets als uitgemaakt mogen vaststellen.

Dit is in dubbele mate van toepassing op de verklaring van uitdrukkingen, welke ons bepaald joodsch toeschijnen. Dan zijn wij spoedig geneigd, aan eene interpolatie of, zooals Vischer, aan eene joodsche bron te denken, terwijl die woorden misschien zeer wel uit eene christelijke pen gevloeid kunnen zijn. Wij, christenen uit de 19de eeuw, kunnen niet dan hoogst moeilijk beoordeelen, wat een christen uit de eerste of tweede eeuw, vooral een christen uit de joden, al dan niet kan hebben gedacht en geschreven.

Al wisten wij er niets van, toch zouden wij a priori wel moeten onderstellen, dat in den eersten tijd zeer vele christenen nog streng joodsch hebben gedacht. De jood, die christen werd, hield Jezus voor den Messias. Zonder twijfel, een groot verschil met zijne vroegere overtuiging. Doch welke wijziging in zijne dogmatiek hiermede gepaard ging, is zeer moeilijk uit te maken. Men zegt b.v. dat een christen niet langer het voortdurend bestaan van den tempel kon aannemen, gedachtig aan het woord van zijnen meester Mrk. 13 : 12. Doch weten wij niet, dat vele christenen den tempel trouw bleven bezoeken, en is het zeker dat dit woord aan alle christenen bekend, als een woord van Jezus bekend is geweest? Zeker zelfs, dat zij zich in dit geval zouden hebben laten overtuigen? Neen, veeleer het tegenovergestelde moet worden aangenomen. Streng rechtzinnige joden uit de christenen hebben in den eersten tijd aan het voortdurend bestaan van den tempel zoowel als van de wet geloofd [1]).

Het geloof aan de herstelling van Israël zal niet christelijk kunnen zijn? Waar is het bewijs? Vinden wij in de Synoptici niet de uitspraak, dat de twaalf leerlingen, zittende op twaalf tronen, de twaalf stammen zullen richten? Of zal dit woord ook een joodsch fragment zijn in een christelijk geschrift?

Dr. Rovers noemt eenige bedenkingen tegen de hypothese van Vischer, van welke hij enkele ontzenuwt, andere in hare waarde erkent. Doch hij had hierin veel verder kunnen gaan. Beyschlag heeft in het boven aangehaald artikel eene veel

---

1) Bekend is, dat wij van de woorden van Jezus bij Paulus nagenoeg geene sporen vinden. En hij zou van uitspraken als de bovengenoemde toch wel gebruik hebben gemaakt, indien hij er van had gehoord.

strengere critiek geoefend, en ook Dr. Völter bracht zeer gewichtige bezwaren te berde in zijn geschrift „Die Offenbarung Johannis keine ursprünglich jüdische Apocalypse". Vele van de door hen gemaakte aanmerkingen zullen moeilijk weersproken kunnen worden. Wij willen hier nog het een en ander bijvoegen en op sommige reeds gemaakte eenigen meerderen nadruk leggen.

Vischer wijst ons op andere joodsche Apocalypsen, welke door christenen zijn geïnterpoleerd. Ik laat dit gaarne gelden, doch moet er opmerkzaam op maken, dat desniettemin nog een groot verschil tusschen deze boeken en onze Apocalypse blijft bestaan. Immers, al deze geschriften dragen den naam van joodsche auteurs: Henoch, twaalf patriarchen, Jezaja, Baruch, Ezra. Deze opschriften zullen van de oorspronkelijke, joodsche auteurs zijn, of van de latere, christelijke bewerkers. In het eerste geval heeft de christen den joodschen titel niet willen veranderen, in het laatste geval heeft hij het noodzakelijk geacht, als christen-auteur toch een joodschen naam aan dit geschrift te geven. De eerste onderstelling zal wel de meeste waarschijnlijkheid voor zich hebben. Doch hoe dit zijn moge, hier heeft geheel iets anders plaats gehad. De oorspronkelijke, joodsche openbaring heeft natuurlijk een anderen naam gedragen, en de christelijke overwerker heeft dien naam weggelaten en daarvoor een christelijken in de plaats gezet. Wat is hier het verschil? De eerstgenoemde Apocalypsen zijn joodsch gebleven, en men liet de joodsche auteurs over Jezus voorspellingen doen. Doch deze joodsche openbaring zou van naam en van aard zijn veranderd, en christelijk zijn gemaakt. De eerste spraken van den joodschen Messias, maar zóo, dat die de trekken van Jezus droeg. De laatste wischte den joodschen oorsprong uit en wilde het joodsche Messiasbeeld als christelijk doen voorkomen. De analogie is hier dus ver van volkomen; zij zou met zich brengen, dat de auteur den joodschen naam en het joodsch karakter had bewaard.

In verband hiermede is het dubbel vreemd, dat de interpolatiën zoo uiterst gering zijn. Met uitzondering van H. 1—3 en H. 22 : 6 vv. bestaan deze uit enkele verzen, meestal uit eenige woorden. Nemen wij nu eens aan, dat de auteur deze interpolatiën heeft opgenomen in eene joodsche bron, dan is

het onverklaarbaar, dat hij niet meer heeft veranderd of bijgevoegd. Dan is toch het joodsche karakter, indien het zoo duidelijk heeft gesproken, als Vischer wil, door die enkele woorden waarlijk niet weggenomen.

Dit is vooral van toepassing op de verklaring van H. 12, den sleutel van het geheel. Onvoorwaardelijk moet aan Vischer worden toegegeven, dat hier de vermelding van Jezus' geboorte niet bedoeld kan zijn. Doch gesteld nu, dat een joodsch auteur hier de aanstaande geboorte van den joodschen Messias heeft willen schetsen, dan heeft de christelijke overwerker er dit in gelezen. Zou hij er dan niet meer in hebben veranderd? Ik acht dit inderdaad onaannemelijk. Want het verhaal bleef wat het was, ondanks vs. 11 en het woord Ἰησοῦ in vs. 17; het bleef eene profetie van de geboorte van den Messias, voor den christen eene ongerijmdheid. Of heeft de auteur er dit niet in gelezen, maar iets anders, dan vervalt de reden, waarom wij in het geheel aan eene joodsche bron zouden denken.

Ik geloof daarom, dat het raadsel niet is opgelost. Het is verplaatst, ja grooter geworden, zoo groot zelfs, dat aan de juistheid der verklaring vooralsnog te twijfelen valt. Men zou toch moeten aantoonen, wat de christen na de interpolatie er bij kan hebben gedacht.

Doch zou het reeds als uitgemaakt beschouwd moeten worden, dat hier een jood aan het woord is geweest? Ik moet het vooralsnog betwijfelen. Het is zeer bezwaarlijk, in sommige gevallen vast te stellen, wat een jood wel, maar een christen niet kan hebben gezegd, en omgekeerd. Doch het komt mij voor, dat wij ondanks het door Vischer bijgebrachte niet kunnen aannemen, dat in H. 12 eene joodsche voorstelling wordt gegeven van de geboorte van den Messias. Dat die Messias eenigen tijd verborgen zou blijven, is voorzeker een joodsch denkbeeld. Maar dat hij gedurende dien tijd *in den hemel* zou vertoeven, is niet slechts onbewijsbaar, maar ook onwaarschijnlijk. De plaats uit den Jeruzalemschen Talmud, door Vischer aangehaald [1]), heeft betrekking op een verborgen zijn *op aarde.* Dit is niet in strijd met het geloof aan de preëxis-

---

1) Verg. E. Schürer, Gesch. d. jud. V. u.s.w. 2e A. Th. II, S. 448, en Herzog, Real-Enc. 2e A. IX, S. 668.

tentie van den Messias. Maar de gedachte, dat de Messias, eerst op aarde geboren, daarna in den hemel gedurende korteren of langeren tijd zou blijven, is door geene enkele analogie gestaafd [1]).

En aan den anderen kant blijft het de vraag, of een christen niet gedacht kan hebben, zooals de auteur van H. 12 dacht. Ik voor mij durf het niet ontkennen. De geboorte van Jezus uit Maria wordt hier voorzeker niet beschreven, gelijk ik boven aan Vischer reeds toegaf; ook aan het verhaal van Jezus' hemelvaart valt niet te denken. Doch wij moeten verder gaan; er is hier in het geheel geene sprake van eene aardsche geboorte, noch van Jezus, noch van den joodschen Messias. Want de moeder is geene aardsche vrouw; er wordt dus aan eene gewone geboorte niet gedacht. De geboorte van den Messias als Messias is bedoeld. En het wordt de vraag, of een christen kan gemeend hebben, dat Jezus, toen hij Messias werd, op het oogenblik zelf, toen hij als zoodanig door God werd openbaar gemaakt, plotseling voor een tijd naar den hemel werd verplaatst. Welnu, ik acht dit niet slechts mogelijk, maar zelfs zeer waarschijnlijk. Voor het bewustzijn van dien christen stond vast, dat Jezus de Messias was en dat hij zich in den hemel bevond. En wanneer was hij Messias geworden? Niet gedurende zijn leven, dat een gewoon menschenleven, zelfs een leven in vernedering was geweest. Toen was hij als Messias nog niet openbaar geworden; toen was hij — zooals alle joden meenden, dat met den Messias zou gebeuren — op aarde verborgen geweest. Het eenige tijdstip, wat hier in aanmerking kon komen, was dat van de opstanding. Door deze had God getoond, dat Jezus inderdaad de Messias was. Men denke aan Rom. 1 : 4. Van dit oogenblik af was Jezus de Christus geweest; dit was het uur van zijne Messias-geboorte. Doch, in stede van zijn Messias-werk op aarde terstond aan te vangen, was hij voor eene wijle naar den hemel door God

1) Deze opvatting kan ook niet worden aangenomen, wanneer wij denken aan de belijdenis van Jezus als den Messias door zijne leerlingen, Mrk. 8. Zij houden hem voor den Christus, maar die het nog in het verborgen is. Hij is als zoodanig nog niet openbaar geworden. In dit aannemen van Jezus als den Christus ligt dus opgesloten, dat men zich den Messias voorstelde als voor een tijd in het verborgen levende *op aarde*. Doch hoe de leerlingen Jezus als Messias erkend zouden hebben, indien zij meenden, dat deze laatste *uit den hemel* moest komen, is niet in te zien.

overgeplaatst; verg. Hand. 3 : 21. Mij dunkt in al deze gegevens vinden de onderscheiden factoren van het visioen in H. 12 hunne verklaring.

Nog op eene andere bijzonderheid moet ik wijzen. In H. 12 vinden wij de gedachte, dat de draak *in den hemel reeds overwonnen is.* Ook deze voorstelling mag m. i. aan eenen jood niet worden toegeschreven. Met zekerheid durf ik hier niet spreken. Doch voorzoover ik kan oordeelen, is in joodsche geschriften geen spoor te vinden van eene aanvankelijke, voorloopige overwinning van den Messias, in den hemel en vóor het aanbreken van het duizendjarig rijk. Doch hoe dit zijn moge, dat deze voorstelling daarentegen goed past bij de overtuiging der christenen, dat Jezus naar den hemel was gegaan, ligt voor de hand. Ook dat de overwinning van Jezus bestond in een zegepraal over den duivel, van welke gedachte later zoovele sporen bij christenen worden aangetroffen.

Ook wijst men op het karakter der Apocalypse in het algemeen, dat al te zeer joodsch zal moeten heeten. Hoe weinig komt daarin van Jezus zelven voor! Hoe heftig is de haat tegen de Romeinen! Hoe streng joodsch zijn de meeste denkbeelden! — Dit alles moet worden toegegeven. Doch waarom zou ook dit onmogelijk gedacht kunnen worden bij die christenen, over wie ik boven sprak, die vóor hunnen overgang tot het Evangelie streng rechtzinnige joden waren geweest? Wij weten van hen zoo weinig en denken zoo licht, dat er geene andere jodenchristenen kunnen geweest zijn dan die wij b. v. uit de paulinische brieven kennen. Doch er waren voorzeker onderscheiden kringen van geloovigen, en de veelzijdigheid van hunne dogmatische voorstellingen is even zeker zeer groot geweest. Onder hen, vooral indien zij niet door de prediking der leerlingen van Jezus tot het christendom zijn overgegaan, zullen er geweest zijn, die zeer weinig van het leven van Jezus hebben geweten, ja daarin zelfs weinig belang hebben gesteld. En althans schijnt het niet vreemd, dat een jood, vervuld met de verwachtingen van zijn volk, tot het geloof gekomen dat zij in Jezus vervuld zouden worden, een boek heeft kunnen schrijven, als onze Apocalypse. Men vergete daarbij niet, dat de ethische zijde van het christelijk geloof, waardoor het zich in den diepen grond het meest van het oude jodendom onder-

scheidde, hier niet te vergeefs wordt gezocht. De verwachting van Jezus' wederkomst moest de geloovigen opwekken om beter, vromer en zedelijker te worden. Dit wordt in de joodsche apocalypsen veelal gemist; dit is een kenmerk van onze Openbaring.

De eenheid van ons boek in taal en stijl is ook een machtig argument tegen Vischer. Men zal moeten erkennen, dat zijne poging om dit bezwaar op te lossen mislukt is. Aan eene vertaling uit een joodsch origineel valt hier niet te denken. Weizsäcker heeft dan ook een anderen weg ingeslagen. Doch bij zijne opvatting blijft het bezwaar bestaan, hoe een auteur fragmenten heeft kunnen opnemen, welke zijne meening zoo geheel weerspreken. Taal en stijl getuigen luide voor den éenen auteur.

Alleen een voortgezet onderzoek zal hier licht kunnen ontsteken. Misschien zal de critiek de bezwaren, welke voorwaar niet uit de lucht zijn gegrepen, eindelijk kunnen oplossen.

Dr. Rovers doet ons behalve al het bovengenoemde ook nog een blik werpen in wat hij de apocalypse van Commodianus noemt. Deze heeft een Carmen apologeticum adversus Judaeos et gentes geschreven, een gedicht van 1053 verzen, waarvan de laatste tweehonderd vijftig eene apocalypse bevatten. Rovers deelt het belangrijkste van den inhoud mede en vermeldt daarna de onderscheiden gevoelens der geleerden over den tijd der vervaardiging van dit geschrift. Die gevoelens loopen echter niet ver uiteen, van 249 tot 260.

Gaarne waren wij eenigszins uitvoeriger ingelicht over de leer van Commodianus aangaande den Antichrist, welke bij dezen eene uitvoerige plaats inneemt. Dr. Rovers noemt ook de parallellen met de Apocalypse van het N. Testament, doch zonder er verder bij stil te staan. Ook hier ware het tegendeel gewenscht geweest, vooral met het oog op de jongste onderzoekingen, waarover Dr. Rovers zooveel schoons heeft gezegd. Want die parallellen zijn van belang voor de vraag, hoever een christen kan gaan in zijne joodsche denkbeelden. Veel van hetgeen wij niet langer als christelijk zullen erkennen wordt hier gevonden. En Commodianus was een heiden geweest, bekeerd tot het christendom door de lezing van het O. Testament. Nu leg ik er geen nadruk op, dat hij de Apocalypse van het N.

Testament voor geïnspireerd houdt — dit is in de derde eeuw niet vreemd — maar wel schijnt mij opmerkelijk, dat Commodianus, de heiden-christen, uitdrukkingen gebruikt, welke b.v. Vischer als bepaald joodsch beschouwt, en waarvan hij zegt, dat zij door een christen niet gebruikt konden worden. Een bewijs te meer voor hetgeen ik boven opmerkte, dat wij uiterst behoedzaam moeten wezen in ons oordeel over de dogmatiek der oude christenen.

Een enkel woord nog over de heidensche apocalypse, waarop ten slotte onze aandacht wordt gevestigd. Slechts cum grano salis mag dit geschrift zoo heeten. Renan, door Rovers aangehaald, heeft er op gewezen, dat alle elementen van de apocalyptiek gevonden worden in de perzische leer over het einde der wereld. Doch Renan heeft meer vergelijkingen, welke ingeniosius quam verius mogen heeten. Die leer der Perzen — ik kan er bijvoegen, en der oude Germanen — is geene eigenlijk gezegde apocalyptiek; zij is de leer van den godenstrijd, van de eindelijke overwinning van den boozen door den goeden god. Een strijd in den hemel. Een en ander geldt slechts ten deele of in het geheel niet van de joodsche en christelijke apocalyptiek, welke daarentegen geheel andere kenmerken vertoont.

Alleen onder dit voorbehoud zou ik het fragment uit den Asclepios eene apocalypse willen noemen. Het is inderdaad zeer belangrijk. De auteur, een rechtgeloovig heiden, ziet en erkent, dat de teekenen der tijden niet gunstig zijn voor den godsdienst, den heerlijken godsdienst zijner vaderen. Het verfoeilijk christendom zal vooreerst overwinnen. Die verstandig wil zijn moet zich aan dit bedroevend feit onderwerpen.

Dr. Rovers heeft m. i. den tijd van ontstaan van dit geschrift juist bepaald.

Mogen wij nog menigmaal worden vergast op het genot van de vruchten zijner veelzijdige studiën.

J. Knappert.

Grieksch-Nederduitsch Handwoordenboek op het Nieuwe Testament door Dr. D. Harting. Tweede vermeerderde druk. Utrecht, Kemink & Zoon.

Men moge afgeven op het gebruik van woordenboeken zoo veel men wil. Men predike des noods van de daken, dat alle lexica behoorden te worden verbrand, omdat zij de dood zijn voor alle zelfstandige studie, aangezien men de beteekenis der woorden door vergelijking en uit den samenhang moet trachten te leeren kennen. Tegenover die schoon klinkende theorie zal zich wel altoos een gansch andere praktijk doen gelden. In waarheid kunnen de meesten, ja zeggen wij gerust: nagenoeg allen het woordenboek niet missen bij hun taal- en uitlegkundige studiën, onverschillig of zij zich bewegen op het gebied der klassieken of op dat der nieuwere letterkunde. Goede woordenboeken, zoo algemeene als bijzondere, zijn en worden dan ook met reden op hoogen prijs gesteld. Kan men niet beter te recht, men behelpt zich met het algemeene, dat trouwens nooit geheel uit het oog mag worden verloren. Maar is men in staat zich te bedienen van een werk, waarin rekening is gehouden met onze eigenaardige behoeften aan voorlichting, juist bij het lezen en verklaren van deze soort geschriften, dan laten wij gaarne het algemeene woordenboek rusten en wij maken dankbaar gebruik van de bijzondere hulp ons aangeboden.

Bij de studie van het N. T. is een bijzonder voor dit doel samengesteld woordenboek een werk van niet geringe beteekenis. 't Is waar, het kan ons in de war brengen en het heeft dit ongetwijfeld reeds velen gedaan. Als wij nl. vergeten, dat het woordenboek zelf de slotsom geeft van een bepaald onderzoek, waaraan wijzelf gerechtigd en verplicht zijn bij vernieuwing onze krachten te wijden. Wie meent dat hij overal en onder alle omstandigheden de beteekenis van een woord of uitdrukking niet anders zal kunnen, mogen of moeten vaststellen dan hem in het woordenboek werd voorgezegd, hij is voor het zelfstandig onderzoek een verloren man. Van hem heeft de uitlegkunde niets te wachten. Maar zoo iemand zal ook niet licht, zonder het gebruik van eenig woordenboek, een plaats van beteekenis in de wetenschappelijke wereld innemen.

Ons eerste en tot heden éénig gebleven Grieksch-Nederduitsch handwoordenboek op het N. T. heeft sedert 25 jaar de oudere Grieksch-Latijnsche woordenboeken van deze soort zoo goed als geheel verdrongen. En dat niet ten gevolge van een gril van het godgeleerd publiek. Ook niet alleen omdat men zich liever van een Hollandsch dan van een Latijn sprekenden gids wilde bedienen. Maar bovenal om de vele goede eigenschappen waardoor zich het werk van Dr. D. Harting gunstig van dat zijner voorgangers onderscheidde. Staande op hun schouders, heeft hij inderdaad iets geleverd, dat inzonderheid voor Nederland een schoone vrucht van voortgezet en streng doorge..... wetenschappelijk onderzoek mag heeten.

Het is onnoodig, althans voor de lezers van dit tijdschrift, het Woordenboek van Harting nader te omschrijven, of stil te staan bij de beginselen, door dezen geleerde toegepast, bij de methode door hem gevolgd. Allen kennen het werk en hebben het leeren waardeeren.

Intusschen was het uitverkocht, en hadden de uitgevers te recht begrepen, dat een tweede druk ter perse moest worden gelegd. Dr. Harting nam met ingenomenheid het gereed maken eener nieuwe bewerking op zich, doch mocht helaas zijn taak niet geheel ten einde brengen. Door een ernstige ziekte tot bijkans volslagen werkeloosheid veroordeeld, moest hij het laatste gedeelte van den arbeid aan een ander overlaten. De heer J. H. Gerretsen nam dat voor zijn rekening en voltooide het werk in des schrijvers geest, gelijk de herziening trouwens grootendeels door hem zelf was volbracht. Dr. D. Harting mocht dus ook nu wederom, zonder bezwaar, als schrijver van het Handwoordenboek op den titel worden genoemd. Ik zeg: ook nu wederom, omdat bij de oorspronkelijke uitgave eerst sprake was geweest van een vertaling van het destijds éénige Grieksch-Duitsche woordenboek op het N. T., van S. Ch. Schirlitz.

Al spoedig had Harting begrepen, dat een dergelijke vertaling niet zou kunnen voldoen en dat hij liever zelfstandig zijn weg moest bewandelen. Hoe goed hij voor die taak berekend was, behoeft thans niet meer te worden aangetoond, noch nauwelijks meer dan in het voorbijgaan herinnerd, hoezeer Harting zich reeds alleen door zijn woordenboek een eervolle plaats zou hebben verworven onder de beoefenaars der godge-

leerdheid in Nederland, indien zij hem niet reeds vroeger, om andere redenen, terecht ware toegekend.

In hoever onderscheidt zich nu de tweede druk, waaromtrent ik onze lezers heb in te lichten, van den eersten?

Hij heet een „vermeerderde", doch wat er bijkwam is niet bijzonder veel. Voor het uitwendige gelijken de beide uitgaven elkander bijkans volkomen. De 516 kloeke bladzijden zijn 560 geworden. Wie *f* 0.65 voegt bij den prijs voor het ingenaaide exemplaar, *f* 6.50, ontvangt het werk ook nu in een netten gestempelden linnenband, even goed en deugdelijk voor het gebruik, naar het zich laat aanzien, als die van de eerste uitgaaf.

De inhoud werd „vermeerderd", door inlassching van enkele opmerkingen en mededeelingen, de beteekenis der woorden en den tekst betreffende. Naar Harting's eigen verklaring waren het de sedert 1863 verschenen geschriften van lexicographischen en kritischen aard, „bepaaldelijk die van onze landgenooten, Dr. van den Es, Dr. Mehler, Dr. Naber, Dr. van de Sande Bakhuyzen en anderen, om niet te spreken van de „Synodale Bijbelvertaling", waaraan hij dankbaar ontleende, wat ter aanvulling en verbetering kon worden gebruikt. Intusschen vallen bij vergelijking van de beide uitgaven het sterkst in het oog de aanvullingen van tekstkritischen aard, met name waar het gissingen tot herstel van den tekst betreft.

Doch afgezien van die betrekkelijk kleine en weinig talrijke uitbreidingen, is het boek in hoofdzaak onveranderd gebleven wat het in 1863 was. Gelijk toen zoo worden ook nu de lezers, trouwens met dezelfde woorden, gedurig verwezen naar de Clavis Ni Ti van Wilke en de andere, destijds veel gebruikte woordenboeken van Schleusner, van Pape en van Passow. Maar de nieuwe uitgaven van Wilke's Clavis, als Lexicon graecolatinum in libros Ni Ti bezorgd door C. L. W. Grimm, voor 't eerst in 1868, voor de tweede maal in 1878 en voor de derde maal in 1888, worden niet vermeld. Evenmin het Bibl. theol. Wörterbuch der neutestamentl. Gräcität van H. Cremer, waarvan dit jaar een vijfde uitgave verscheen. Zelfs het Grieksch-Hollandsch Woordenboek van Rost, bewerkt door Dr. van den Es, waarvan een vierde druk is verschenen in 1885 en dat zeker meer in handen is van de jongere godgeleerden onder ons dan de hun vreemd geworden Pape of Passow, vond ik

nergens aangehaald, niettegenstaande Dr. Harting in de boven overgenomen woorden van het Voorbericht uitdrukkelijk verklaart, uit de geschriften van Dr. van den Es te hebben geleerd.

Ook in een ander opzicht is de literatuur, waarnaar wij A° 1888 worden verwezen, behoudens enkele uitzonderingen met het oog op de aangewezen tekstkritiek, de literatuur van 1863. Winer's Realwörterbuch en het Bijbelsch Woordenboek, destijds het beste op dit gebied en naar men mocht aannemen in aller handen, doch sedert, zeker niet in alle opzichten verouderd, maar toch wel hier en daar door jongere geschriften aangevuld en verbeterd, genieten nog uitsluitend de eer om naar des schrijvers bedoeling, ter nadere ontvouwing zijner opmerkingen te worden geraadpleegd. Naar de Wette en Meyer wordt doorloopend verwezen, doch zoo dat blijkbaar de oudere uitgaven van beider bekende uitlegkundige handboeken, althans die van voor 25 jaar, worden bedoeld. Geldt het een woord of een uitdrukking in de Evangeliën voorkomende, dan worden wij verzocht Meyer eens op te slaan, hoewel wij sedert jaren gewoon zijn diens handboek op de Evangeliën door B. Weiss aanmerkelijk gewijzigd, haast zoo goed als geheel nieuw bewerkt te zien. Zullen wij, naar den vriendelijk gegeven raad, Meyer op den brief aan de Efeziërs raadplegen, of Hüther op dien aan de Kolossers, dan zoekt waarschijnlijk menigeen onder de jongeren te vergeefs, om in zijn Meyer's kommentaar op Ef. door W. Schmidt, of in de nieuwe uitgaaf van Hüther op Kol. door A. H. Franke geheel iets anders te vinden dan Dr. Harting hem onder de aandacht wilde brengen. Wie heeft nu nog een Tholuck op Rom. zooveel en zooveel bij de hand? En zal het voor elke aangehaalde verhandeling, die in 1863 mocht worden genoemd, zoozeer de moeite waardig mogen worden geacht, haar nog eens op te zoeken als dit b.v. zeker geldt voor van Gilse's opstel over γεννηθῆναι ἄνωθεν in de Godg. Bijdr. 1858?

Een gevolg van al dat verwijzen naar boeken of verhandelingen, die men niet bij de hand heeft en, opgezocht, al te vaak een teleurstelling bereiden aan den vlijtigen navorscher, is natuurlijk, dat hij die verwijzingen voortaan onopgemerkt voorbijgaat, zij het dan ook meermalen tot zijn schade. Ware het daarom niet beter geweest, ze alle of grootendeels in de

nieuwe uitgave te schrappen? Zij dragen nu in haar geheel maar al te zeer het karakter van anachronismen. Hoe gaarne zouden wij in de plaats daarvan hebben ontvangen een meer volledig doorgevoerde bijwerking, aanvulling en verbetering van wat ons in de eerste uitgaaf van het Woordenboek is geschonken. Doch het moet helaas gezegd, met het oog op onze theologische literatuur in het algemeen, de exegetische en lexicographische onderzoekingen in het bijzonder, staat Harting's Woordenboek, behoudens betrekkelijk weinige uitzonderingen, op het standpunt der ontwikkeling op dit gebied van het jaar 1863. Daardoor is het werk in zijn 2e uitgaaf niet minder bruikbaar dan het nog even te voren in zijn eerste verschijning was. Maar het is ook niet aanmerkelijk verbeterd, niet gebracht op de hoogte van onzen tijd en in overeenstemming met onze behoeften. Elders werd reeds opgemerkt [1]), dat het zoo even genoemde werk van Cremer voor Hollanders nu overbodig moest zijn, wat thans echter het geval niet is. Men kan hetzelfde zeggen met het oog op een aantal andere, grootere en kleinere geschriften, waarvan men nu vooral moet wenschen, dat het niet vermeld zijn bij Harting geen aanleiding worde, dat zij worden vergeten, inzonderheid niet als kostbare hulpmiddelen tot vaststelling van de afwisselende of overal geldende beteekenis van woorden en uitdrukkingen. Hoeveel rijker en juister, om slechts een enkel voorbeeld te noemen, zou het artikel *ἀπόστολος* zijn geworden, als Seufert's geschrift *Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolates*, of het artikel *ἅγιος*, als Issel's *Der Begriff der Heiligkeit im N. T.* ware geraadpleegd.

Er is vermeerderd en verbeterd, ongetwijfeld. Van een tweetal woorden, door mij eens aangeteekend als niet bij Harting te vinden: *δικαιοκρισία* en *μέτωπον*, is thans het eerste opgenomen, ofschoon het alleen Rom. 2 : 5 voorkomt. Maar het andere, ofschoon geen hapax legomenon, Openb. 7 : 3 en elders, noch een afwijkende lezing, blijft ontbreken. Of er meer van dien aard is, kan ik niet zeggen. Doch ik durf wel verzekeren: stellig niet veel.

Het ergste is maar, dat wij door den schijn verlokt, kun-

1) Door Dr. Baljon, in de Kerkel. Ct. van 22 Sept. 1888.

nen meenen een nieuwe bewerking van het vijfentwintigjarige boek voor ons te hebben, terwijl dit slechts voor een zeer klein gedeelte waar is en het meeste onveranderd bleef. Zelfs de vrij talrijke verwijzingen naar Tischendorf. Het is alsof nog, gelijk in 1863, hij ongeveer de eenige is, die in zake diplomatische tekstkritiek in Nederland verdient te worden gehoord en dan op de wijze, zooals hij vóór bijkans 30 jaar, en niet zooals hij met een duidelijk verstaanbare stem het laatst in de jaren 1864—69 heeft gesproken. Harting volgt ook nu, niet de toen verschenen editio octava van zijn N. T. graece, maar de septima van 1859, en dat zonder er den lezer ergens iets van te zeggen. Dientengevolge deelt hij nu meermalen het een en ander mede, wat niet waar is, als Tischendorf naar zijn laatste en niet naar zijn voorlaatste woord moet worden beoordeeld. Wij vinden b. v. onder *αἰτέω*, dat Tischendorf Mt. 20 : 20 dit woord leest met *ἀπό*, terwijl hij inderdaad, in den laatst vastgestelden tekst, heeft geschreven: *παρ'*; op *ἅπτω*, dat Tischendorf met den receptus Hand. 28 : 2 leest *ἀνάπτω*, hetgeen hij wel in de 7ª deed, maar in de 8ª niet meer. Onder *ἄτοπος* vinden wij aangeteekend, dat dit woord, met Lachmann en een aantal getuigen ook Hand. 25 : 5 behoort te worden gelezen, terwijl de Rec. en Tischendorf schrijven *τούτῳ*. De waarheid is, dat Tischendorf wel nog in 1859 zoo deed, maar later niet meer en toen zelfs de opmerking wegliet, die Harting waarschijnlijk aan de 7ª van Tischendorf ontleende, dat Lachmann hem was vóor geweest in het kiezen van den juisten tekst. Alleen onder *Ἄλασσα* wordt „de Edit. 7ª van Tischendorf" genoemd, doch daar was het juist niet noodig, omdat de 8ª geen verandering bracht.

Ter voorkoming van misverstand ware het wenschelijk geweest, dat de geachte schrijver had kunnen goedvinden, over den door hem gevolgden tekst een enkele mededeeling te doen in zijn voorbericht. Dat laatste is nu al uiterst beknopt, en waar toch zooveel werd herdrukt wat in het jaar onzes Heeren 1888 gerust achterwege had kunnen blijven, al mochten er aan de zijde des schrijvers bezwaren zijn, om het door wat anders te vervangen, daar had ik gaarne bij vernieuwing het „Voorberigt" van 20 Mei 1863, zoo niet in zijn geheel, dan toch voor het grootste gedeelte overgenomen gezien. Voor de

geschiedenis van Harting's woordenboek en de daaraan ten grondslag gelegde beginselen is daar het een en ander te vinden, dat ook de koopers van den tweeden druk wel mochten weten en hooren uit des schrijvers eigen mond.

Men ziet: een geheel nieuwe bewerking naar de behoeften van onze dagen kan de „tweede vermeerderde druk" van Harting's Handwoordenboek niet heeten. Het blijft het oude, welbekende, dat dankbaar wordt gebruikt en gaarne wordt aanbevolen, maar toch — het worde niet vergeten — een werk van 1863, slechts hier en daar een weinig aangevuld en gewijzigd in 1888. Voor hem, die over korter of langer tijd een derden druk zal gereed maken — waarom toch zou men niet gaarne voortbouwen op den grondslag, door Harting gelegd? — blijft meer dan een enkele nalezing over. Hem zou ik o. a. ook in bedenking willen geven, of niet de woorden, bij gissing voor oorspronkelijk gehouden, doch nu in geen handschrift gevonden, niet een bescheiden plaatsje mogen innemen in de lange lijst der waarlijk niet alle echte woorden uit het N. T.? Het is toch wel eenigszins zonderling, gelijk nu bij Harting, b. v. op het woord *ὄνος* te lezen, dat Holwerda en anderen (Mill en Lachmann) daarvoor Luc. 14 : 5 *οἶς* of *ὄϊς* willen schrijven, terwijl men dan dat woord vruchteloos zoekt in het Woordenboek, omdat het elders in het N. T. niet voorkomt. Die te eeniger tijd in deze en dergelijke leemten zal voorzien, moge tevens overwegen, of het niet raadzaam zou zijn, in plaats van den tekst door Tischendorf vastgesteld, tot uitgangspunt te kiezen den tekst van Tischendorf, gelijk Oscar von Gebhardt dien gaf onder doorloopende vergelijking met de afwijkende lezingen, waaraan Tregelles en Westcott-Hort de voorkeur hebben geschonken. Wil hij, behalve aanvullen en verbeteren, tevens zooveel mogelijk in doortastenden zin hervormen, dan zal, naar ik vertrouw, het „Woordenboek op het N. T.", in alle stilte in het graf zijner vaderen worden bijgezet, onder dankbetuiging voor de vele en gewichtige diensten, den beoefenaars der godgeleerde wetenschap gedurende een lange reeks van jaren bewezen. Daarna zal het als een Phoenix uit zijn asch verrijzen, herschapen in het Woordenboek, waaraan wij sedert jaren dringend behoefte hebben en waarmede Nederland, indien het Grieksch-Hollandsch

kan worden bijgenaamd, aan Duitschland en Engeland een vlieg zal hebben afgevangen, waarop wij te recht trotsch zullen mogen wezen; ik bedoel het *Woordenboek voor de Oud-christelijke letterkunde.* Hoe dit, mits goed bewerkt, ook met het oog op de geschriften van het Nieuwe Testament een allervoortreffelijkst hulpmiddel bij het wetenschappelijk onderzoek zou blijken, veel beter nog dan het beste der eertijds met roem overladen Woordenboeken op het N. T.! Zoo toch zou eerst in lexicographischen zin ten volle aan de verklaring van het N. T. ten goede komen wat nu nog in windselen sluimert, of wijd verspreid een vaak vergeten, meestal eenzaam leven lijdt en toch mag heeten, mits niet langer onder de korenmaat geplaatst, een verrassend licht, ontstoken door de niet-kanonieke voortbrengselen der Oudchristelijke letterkunde.

Dat Woordenboek der toekomst moge het nu aangekondigde op den achtergrond dringen en weldra geheel buiten gebruik stellen, Harting's naam zal desniettemin, ook als schrijver van dit werk, in eerbiedige en dankbare herinnering blijven.

Leiden, Nov. '88. W. C. van Manen.

Das Selbstbewusstsein Jesu, im Lichte der Messianischen Hoffnungen seiner Zeit, von W. Baldensperger, Lic. Theol. Strassburg, J. H. E. Heitz. 1888. V en 192 blz. Mark 2.50.

Een aantrekkelijk onderwerp is de beantwoording van de vraag, in hoeverre Jezus zichzelven den Messias achtte. Maar daarbij een hoogst moeilijk. Want het is geen zuiver historische vraag, het is een psychologisch onderzoek, dat hier moet worden ingesteld. Wij kunnen niet volstaan met eenvoudig de ons overgeleverde berichten omtrent Jezus' persoon te toetsen; wij hebben niet maar het beeld, dat wij ons naar die berich-

ten vormden, aan de buitenzijde te beschouwen; het komt er niet alleen op aan, hem te begrijpen. Neen, de vraag is hier: wat dacht Jezus van zichzelven? in welk licht wilde hij zelf beschouwd worden? En het behoeft geen betoog, dat aan zulk een onderzoek tallooze moeilijkheden in den weg staan, die niet licht te overwinnen zijn. Door Baldensperger is een poging gewaagd, hieromtrent tot klaarheid te komen, en dat pogen verdient lof, want de auteur heeft zich niet onvoorbereid daartoe gezet. Hij was wel degelijk overtuigd van de groote moeilijkheden hieraan verbonden. Zelf noemt hij ze in zijn inleiding fast unüberwindlich, en getuigt hij dat er nog veel is dat vooraf moet opgelost worden en jaren van wetenschappelijk onderzoek eischt. Indien hij desondanks zijn arbeid waagt, dan wil hij dit verontschuldigd zien door het hoog belang der vraag.

Men zou kunnen vragen, of dat hoog belang niet in de allereerste plaats eischt het onderzoek niet te beginnen, voordat men in staat is het volledig te doen; en daarbij, of de auteur meent dat wij met genoegzame zekerheid de vraag kunnen beantwoorden naar het zelfbewustzijn van Jezus, nu, terwijl door velen getwijfeld wordt, en waarlijk niet zonder reden, of wij wel heel veel weten van Jezus, dat geschiedkundig vast staat en als zoodanig bewijsbaar is. Het kan natuurlijk ook Baldensperger niet onbekend zijn, dat wij hier niet veel vasten grond onder de voeten hebben, dat — wetenschappelijk gesproken — het historisch bestaan zelfs van Jezus ernstig wordt bedreigd. Zacht uitgedrukt, maakt het dus wel een eenigszins zonderlingen indruk, nu een onderzoek ingesteld te zien naar het zelfbewustzijn van Jezus, terwijl wij al zeer dankbaar zouden zijn, indien wij uitvoeriger en duidelijker waren ingelicht omtrent zijn persoon. Het schijnt echter dat Baldensperger hiervan niets heeft gevoeld. Althans het blijkt niet. Hij verklaart (blz. 105) dat het geen dogmatisch probleem is: hoe heeft de eerste gemeente over Jezus geoordeeld? of in welk licht beschouwt de kerk onzer dagen hem? maar een historisch: welk bewustzijn had Jezus van zichzelven? Daartoe wil de auteur gebruik maken van de relatief oorspronkelijkste oorkonden, d. i. van de Synoptische Evangeliën, maar uitdrukkelijk voegt hij er bij, dat hij het geschiedkundig karakter van het Johannesevangelie in het algemeen niet betwist.

Dat hij het hier niet zal gebruiken, is alleen, omdat in het gedeelte dat wij zouden noodig hebben, juist de theologische Reflexion een belangrijke rol speelt. Dat klinkt reeds bedenkelijk. Dit hoorende beginnen wij al te vreezen, dat hij niet de meest verkieselijke gids is op dit gebied; dat wij, voor wij ons aan zijn leiding toevertrouwen, toch liever eerst eens met hem moesten spreken over die „zahlreiche Vorfragen", waaraan hij zelf herinnerde (blz. 1); althans dat het onderzoek op deze wijze ingesteld ons niet licht tot een bevredigend resultaat zal leiden. En die vrees wordt bewaarheid, indien straks blijkt dat Baldensperger (blz. 111) de „Heilwunder" voor de hoofdzaak, voor den grondslag der evangelische geschiedenis houdt; dat hij overtuigd is (blz. 120) dat Jezus „vermöge seines Tiefblicks" de noodzakelijkheid van zijn dood heeft voorspeld; dat hij (blz. 131) met zichtbare instemming verklaart: „Keim betont energisch dass die Davidische Abstammung Jesu eines der sichersten Ergebnisse der historischen Forschung sei"; dat hij (blz. 160) den doop van Johannes heet „die entscheidende, unzweideutige Messiasdeclaration Jesu."

Maar genoeg. Er zouden nog heel wat bewijzen kunnen aangebracht worden, dat Baldensperger zich nog niet goed de vraag heeft gesteld, of althans beantwoord: of de evangelische berichten wel betrouwbaar zijn? of het historisch karakter daarvan ontwijfelbaar vast staat?

Dit alles moest hier voorafgaan, omdat het ons versterkt in de overtuiging, dat het hoogst moeilijk, misschien zelfs onmogelijk is, het onderzoek door onzen schrijver beoogd tot een goed einde te brengen, en althans, dat wij er met hem niet toe zullen komen. Dit verklaart, waarom Baldensperger's studie ons niet voldoet en niet voldoen kan. Want voor hem schijnt geschiedkundig vast te staan, wat voor ons minstens aan ernstigen twijfel onderhevig is. Daarom kan zijn boek ons nooit schenken, wat wij er van zouden verlangen.

En nu komen wij dadelijk, als wij den inhoud kort zouden willen refereeren, tot een tweede bezwaar: de titel is niet juist, althans de inhoud beantwoordt er niet aan, geeft iets anders dan wij hadden verwacht. Het spreekt vanzelf, wil een onderzoek als dit vruchtbaar zijn, dan dient vooraf vast te

staan van welken aard de Messiaansche verwachtingen waren, zooals die door Jezus' tijdgenooten gekoesterd werden. Niemand dien het bevreemden zal, dat dan ook het eerste gedeelte van zijn boek ten opschrift heeft: Die Messianischen Hoffnungen des Judenthums, en dat eerst daarna in het tweede gedeelte Das Selbstbewusstsein Jesu ter sprake komt. Maar wel bevreemdt het, dat dit laatste gedeelte slechts loopt van blz. 105 tot 192, en dat dus het eerste, het inleidende, nog haast 20 bladzijden langer is, terwijl wij toch zouden meenen, dat dit 2e het hoofddeel zou zijn. Het is geen kleinigheid, te verhelpen door eenvoudig den titel te wijzigen, maar het bewijst, dat de auteur zelf gevoelde, dat zijn studie over Jezus' zelfbewustzijn nog niet *kon* gemaakt worden, voordat een omvangrijke arbeid was voorafgegaan. Was het den schrijver inderdaad alleen te doen om na te gaan wat Jezus van zichzelven dacht, dan moest het immers overbodig zijn, zóó uitvoerig te handelen over de Messiaansche verwachtingen van het Jodendom, niet omdat het onnoodig zou zijn dit te weten, maar omdat het nu eenmaal niet lag binnen den kring van zijn arbeid. En had hij dit toch willen geven, dan had hij een gansch anderen titel moeten kiezen, want de vraag naar het zelfbewustzijn van Jezus beslaat nu slechts een betrekkelijk klein gedeelte.

Over de bronnen handelt het eerste hoofdstuk, dat uit den aard der zaak weinig meer bevat dan wat wij b. v. in Schürer's N. T. Zeitgeschichte vinden, naar wien de auteur ook wel verwijst. Het dient dan ook slechts om den weg te banen tot de volgende hoofdstukken, die handelen over de beteekenis en de waarde der Messiaansche verwachtingen, de ontwikkeling der Messiaansch-apokalyptische ideeën en de Apokalyptiek. Wij zouden dan al mogen wenschen, dat de auteur zich hier wat andere grenzen had gesteld, wij zijn toch ook dankbaar voor sommige juiste en scherpzinnige opmerkingen. Zoo is o. a. in hfdst. IV zeer verdienstelijk en helder uiteengezet, hoe het kon zijn, dat de vromen onder de Joden, hoewel onvoldaan door die uitsluitende heerschappij der wet met haar vormendienst, toch daarin berustten en niet zich verzetten, omdat zij nog kenden „eene andere Saite, welche helleren, erfreulicheren Klang von sich gab, sie lauschten dem Wehen der heranna-

henden, erlösenden Freiheit, welche das Unerträgliche ertragen half" (blz. 49), en hoe dus het weder ontwaken der Messiaansche verwachting godsdienstige reactie was tegen de eenzijdigheid der schriftgeleerdheid. Zoo is ook hfdst. IV over de apocalyptiek niet van belang ontbloot, al zouden wij toch een woord van protest willen laten hooren tegen de menigte noten, vaak meer dan den tekst, die vermoeien en afleiden.

Het tweede deel, voor ons dus de hoofdzaak, bestaat uit 5 hoofdstukken, handelend over: de prediking van het Godsrijk, met een „excurs" over de Mozaïsche Messiastype, de lijdens- en doodsgedachte van Jezus, zijn „Selbstbezeichnungen", zijn uitspraken over de parousie en den ontwikkelingsgang van zijn zelfbewustzijn. De slotsom wordt dan opgemaakt in een kort woord over de beteekenis van Jezus' Messianiteit. Baldensperger herinnert eerst, hoe, naar de synoptische bronnen, de levenstaak van Jezus in 't kort kan worden aangeduid als: de stichting van het godsrijk, en dat dus de eerste vraag moest wezen, welke voorstelling Jezus zelf zich daarvan maakte. Beide elementen, het geestelijke en het aardsche, zijn daarin vereenigd. Zijn prediking heeft een messiaansch-eschatologische kleur en is zelfs, naar Baldensperger meent, vreemd aan het universalisme, en dat niet omdat Jezus misschien theoretisch een vrij universalisme huldigde, waarvoor hij in de praktijk terugdeinsde, zooals het meer gebeurt bij godsdienstige hervormingen, dat idee en uitvoering geen gelijken tred houden. Neen, integendeel, opzettelijk bleef Jezus particularistisch. Gerade aus inneren Gründen sucht Jesus sich in den Schranken des Judenthums zu halten (blz. 109). Deze opmerking van den auteur is niet maar terloops nedergeschreven. Het behoort mede tot de uitgangspunten zijner redeneering, en blijkbaar acht hij niet eens noodig hiervoor eenig argument bij te brengen. Ja, een tiental regels is daaraan gewijd, met nog een paar noten, waarin 6 plaatsen uit de evangeliën worden geciteerd, maar dat is dan ook alles. En dat is m. i. volstrekt niet genoeg. Dit eene is een voorbeeld van zijn gansche methode. Het ware onbillijk van den auteur te vergen, dat hij bij elk onderdeel geruimen tijd stilstond, maar het is niet onbillijk van hem te eischen, dat hij althans eenige duidelijke bewijzen aanvoert voor beweringen, die voor een deel het

overige onderzoek moeten dragen. En dat is het groote, maar dan ook naar onze meening onoverkomelijk bezwaar tegen zijn studie. Hij redeneert te veel en bewijst te weinig. Zijn arbeid is niet genoeg een exegetische, en dat moest toch, waar een onderwerp als dit aan de orde is.

Hoe zal het ooit mogelijk zijn — gesteld dan dat men met den auteur gelooft dat dit inderdaad kan geschieden — te beslissen over Jezus' zelfbewustzijn, een antwoord te geven op de vraag in hoeverre Jezus zich den Messias achtte, zonder een zeer opzettelijke en nauwkeurige behandeling der ons overgeleverde berichten? En dat niet maar als terloops, zoo hier en daar in de noten, maar zeer bepaald. Van psychologischen aard is het onderzoek dat hier moest worden ingesteld. Maar wil dat iets beteekenen, dan moet een streng en nauwkeurig historisch onderzoek voorafgaan, dan mag men over niets heenglijden, zelfs niet over onderdeelen. De auteur maakt het aldus onmogelijk hem te volgen, omdat hij de gelegenheid niet geeft na te gaan of inderdaad zijn opmerkingen juist zijn. Wij hebben recht van hem te verlangen dat hij zich houde aan de bronnen, dat hij daaruit een beeld van Jezus vorme, dat hij ons verhale hoe hij sprak en hoe hij deed, en eerst als hij dat, voorzoover mogelijk, gedaan heeft, en zijn opvatting verdedigd of althans getoond, langs welken weg hij daartoe gekomen is, eerst dan komt de psychologische vraag aan de orde: hoe dacht hij over zich zelven? Niet dat van Baldensperger geëischt wordt een „leven van Jezus" te geven, maar dat hij althans, al was 't maar in zeer grove trekken, een beeld van hem had geteekend, waarbij des schrijvers meening omtrent verschillende vraagpunten van zelf duidelijk zou zijn geworden. Dat was m. i. de weg geweest. Dan had men hem kunnen volgen en kunnen nagaan in hoeverre zijn onderzoek juist was. Maar dat is verzuimd, en nu is het natuurlijk gevolg dat zijn arbeid tweeslachtig is, dat men wel telkens verzet zou willen aanteekenen, maar feitelijk de gelegenheid daartoe mist. Dit enkele voor de hand liggend voorbeeld, hier gekozen, is voldoende ter verduidelijking van dit oordeel, want wat ons hier treft in zijn uitspraak omtrent Jezus' universalisme, dat treft ons telkens weder; zoo — om maar iets te noemen — op blz. 131 over de afstamming van David, blz. 141, blz. 160,

over den doop door Johannes, blz. 168, over de verzoeking in de woestijn, enz.

Maar daarom is het dan thans ook een nuttelooze arbeid den schrijver voet voor voet te volgen, want de strijd dien wij telkens moesten aanbinden zou onvruchtbaar zijn. Zijn gansche onderzoek, ondanks de studie, die er ontegenzeggelijk aan gewijd is, ondanks de moeite, die de auteur zich getroost heeft, ondanks het goede, dat er in wordt gevonden, heeft toch voor ons weinig waarde, omdat hij niet genoeg heeft onderscheiden, omdat hem niet duidelijk genoeg voor den geest stond, dat de vraag naar het zelfbewustzijn van Jezus niet kan beantwoord worden, als niet eerst die andere vraag is opgelost: wie en hoe Jezus was? Nu den ganschen inhoud van zijn boek na te gaan, zou ons dus toch niet tot het gewenschte resultaat voeren. Wij meenen met het gezegde te kunnen volstaan en te moeten verklaren, dat Baldensperger ons de oplossing der moeielijkheid niet heeft gebracht, al willen wij een open oog houden voor veel verdienstelijks ook in deze studie.

Boskoop, Dec. 1888. J. HERMAN DE RIDDER JR.

Im Kampf um die Weltanschauung. Bekenntnisse eines Theologen. Freiburg i. B., I. C. B. MOHR 1888.

Wat mag den auteur van dit boekje bewogen hebben zijn naam te verzwijgen? Die vraag rijst onwillekeurig in ons op bij het lezen van den anoniemen titel, en wij herhalen haar met nadruk, reeds na eene nog slechts vluchtige inzage der eerste bladzijden. Want aanstonds ontvangen wij den indruk, dat hier een man aan het woord is, wiens degelijke studie en grondig nadenken hem het volle recht verleenen zich een *theoloog* te noemen; een daarenboven, die bij uitnemendheid de gaaf bezit om zich helder uit te drukken en wat hij op het hart heeft in een bevalligen, onderhoudenden vorm te kleeden. Aan eene overdreven bescheidenheid kan hier nauwelijks gedacht worden.

De schrijver moge nog zoo nederig zijn en vreemd aan alle overschatting van zijn eigen werk, in iemand van zoo groote gaven zou het eene onnatuurlijke preutschheid moeten heeten, indien hij met het oog op zich zelf besloten had zijne lezers in het onzekere te laten, wie het is die zich tot hen richt. Immers heeft hij ook zijne „Bekenntnisse” in het openbaar uitgesproken, gemeend dit te mogen en te moeten doen. Maar waarom nu zonder zich zelven te noemen? [1])

Zou 't niet zijn de overtuiging dat niet slechts het door hem aangekondigde onderwerp zeer zeker de aandacht en belangstelling van eene groote menigte zijner tijdgenooten moet gaande maken, maar dat hij ook aan die allen, hoezeer van elkander onderscheiden, iets te zeggen heeft? Is 't niet, als hoorden wij den auteur ons dringend verzoeken: „Vrienden, vraagt nu eens niet, wie het is die tot u komt, vraagt alleen wat hij u te zeggen heeft!”

Welnu, hartelijk hoop ik, dat die stille bede niet vruchteloos blijke, dat dit geschrift velen, zeer velen onder de oogen kome, en door niemand hunner ongelezen ter zijde worde gelegd. Wij durven dit al vast voorspellen dat elk, die de hem aangeboden gelegenheid gebruikt om een blik te slaan in het gemoed van dezen auteur, hem lief zal krijgen, te meer zijn besluit waardeerend om zelf in het duister te schuilen, naarmate hij, de lezer, vaster overtuigd werd dat met deze uitgave niet anders dan eer te behalen viel. En weer eenen te leeren kennen, die uitmunt evenzeer door hoofd en hart, door den strengen ernst van zijn nadenken en door het echt menschelijk gevoel, dat hem bezielt, is dat niet reeds een voorrecht, eene verkwikking, die men zich zelven niet onthouden mag?

Maar bovenal, de schrijver richt zich tot hen, die verkeeren im Kampf um die Weltanschauung. Kan het missen of zoo roert hij eene snaar aan, die trilt in het gemoed van eene groote menigte zijner tijdgenooten? Ach, er mogen zijn, wier luchtige levensopvatting hen van dien strijd weinig of niets doet bemerken; zoovelen den ernst des levens kennen, wien het nadenken over 's levens doel en 's levens raadselen geene

1) Nog de Sechste Auflage, die voor mij ligt, bleef anoniem. Sedert is uitgelekt dat de naam van den auteur luidt: R. Wimmer, predikant te Weisweil, in Baden

vreemde zaak is gebleven, zij weten, elk in zijne mate, van dat zoeken, zoeken eener wereldbeschouwing, die gelijkelijk voldoet aan de eischen der vooruitstrevende wetenschap en der onmiskenbare behoeften en adspiratiën van het gemoed. Zij weten wat het inheeft naar dat zoo dringend noodige uit te zien, er naar te vorschen, zonder 't nog tot bevrediging te vinden. Zij weten van de tweespalt tusschen hoofd en hart, tusschen hart en hoofd, waarvan ook zij in dit opzicht met zoovelen het lijden ondervinden.

En zie, daar treedt voor hen een tijdgenoot op, die zich als hun lotgenoot bekend maakt; een die strijdend en lijdend als zij, en door innige sympathie gedreven, zijne „Bekenntnisse" hun overhandigt; hen bidt om hem gehoor te verleenen, waar hij gaat verhalen van zijne eigene worstelingen, getuigen van hetgeen hem staande houdt, blootleggen wat hem, hoezeer ook niet ten volle bevredigd, toch tot kalmte stemt en den vrede der ziel deed bewaren. Mij dunkt, deze vriendelijke verschijning mag niet met onverschilligheid ontvangen, niet uit eigenzinnigheid ontweken worden. Zij worde met belangstelling welkom geheeten door elk en een iegelijk, wien zij iets goeds schijnt te beloven.

Of zij daarin woord houdt, daarvan kan men licht de proef nemen. Evenmin de uitgebreidheid — 95 Seiten — als de prijs — 60 ct. — van het net uitgevoerde boekje behoeft iemand af te schrikken. En, gelijk wij reeds te kennen gaven, de onberispelijke stijl, de boeiende vorm verraden den meester. Men neme die proef; 't zal niemand berouwen, waarlijk niemand.

Ik onthoud mij van eene poging om deze verwachting te rechtvaardigen door een en ander uit den inhoud van dit geschrift hier over te nemen. Aan de lezers van *de Hervorming* werd reeds eene keurige vertaling van een tweetal hoofdstukken aangeboden. En in het pas verschenen stuk der *Bibliotheek van Moderne Theologie en Letterkunde* (IX : III) ontvingen wij van P. E. H. Bienfait een beknopt en zaakrijk overzicht van het werkje. Een en ander zal ongetwijfeld den lust hebben opgewekt om het boekje in zijn geheel te lezen. Laat mij daartoe ook eene bijdrage leveren door eenige rekenschap te geven van mijne ingenomenheid met de uitgave van deze *Bekenntnisse*.

Weldadig is de indruk, dien zij maken reeds daardoor, dat wij hier Bekenntnisse ontvangen van een zeer intiemen aard. Zelf nog „im Kampf", toont de auteur verre te zijn van de meening, dat hij dien zou kunnen beslechten. Hij treedt alleen op om ons te zeggen, wat te midden van dien strijd in hem zelven omgaat, om te getuigen van hetgeen hij voor zich ondanks dien strijd niet verloren, in dien strijd behouden heeft, wat hem rust schenkt onder het voortduren van dien strijd. En draagt wat hij ons te kennen geeft, uit den aard der zaak, een subjectief karakter, uit alles blijkt dat wij hier niet te doen hebben met vrome ontboezemingen zonder meer; neen, de echt kinderlijke vroomheid, die hier spreekt, verdient ook eene echt mannelijke te heeten. Wat zij belijdt is in waarheid de taal des geloofs in den gezonden zin des woords. Deze man heeft niet geschroomd den koninklijken weg te gaan, die alleen kan leiden tot de zelfstandigheid des geloofs. Door geen menschelijk gezag zich latende binden, heeft hij het oog open gedaan voor de bezwaren, waardoor, ondanks de kern van waarheid, die zij bevatten, de ons overgeleverde geloofsbegrippen worden gedrukt. Een kind der negentiende eeuw, heeft hij moedig deelgenomen aan de beweging der geesten, die onze dagen kenmerkt, het hoofd geboden aan de aanvallen, die niet slechts het gezag der overlevering, maar ook het godsdienstig geloof zelf heeft te verduren. Anders kon het niet, of zoo heeft hij ook in eigen boezem de slingeringen van den twijfel leeren kennen. Maar door dien twijfel niet verlamd, niet afgeschrikt van voortgezet onderzoek en nadenken, is 't hem, door gedurig inkeeren tot zich zelf gelukt te behouden dat wat, naar zijne overtuiging, het blijvende is, bij zooveel wat weg moet vallen. En terwijl er eene onmiskenbare waarheid ligt in die spreuk: „wie nooit getwijfeld heeft, heeft ook nooit geloofd", mag het nu van hem gelden dat hij het kleinood des geloofs, in den strijd om het bestaan hem niet ontrukt, zich tot zijn wettig en veelszins veredeld eigendom heeft verworven. Daar treedt hij ons nu tegen om dien schat ons te toonen. Hij doet het met het volste recht. Hij gelooft, daarom spreekt hij. Hij heeft te geven, want zelf bezit hij. Hij komt niet om ons iets optedringen, hij komt alleen om, door te getuigen ons tot de getuigen te maken van zijne „Errungenschaft". En waar hij dit doet

zonder de minste aanmatiging, in allen eenvoud, daar verfrischt hij ons de ziel en voelen wij ons onweerstaanbaar aangetrokken evenzeer door de naieve vroomheid, als door den mannelijken ernst, die hem blijkt te bezielen, en is 't zoo vreemd niet indien eene heilige jaloerschheid zich van ons meester maakt.

Inderdaad, terwijl wij zelven nog verkeeren „im Kampf um die Weltanschauung", en wel beseffen dat die nog niet zoo spoedig kan eindigen, nu met ons, naast ons eenen medestander dien zelfden strijd te zien voeren, met onverdroten inspanning, met kloeke volharding, en tevens met eene kalmte des gemoeds, even benijdenswaardig als natuurlijk, de vrucht van de verzekerdheid zijns harten, dat hij van hetgeen hem het hoogste is en het onmisbaarste geen verlies behoeft te betreuren, ook niet te duchten, dit is ons onder het voortstrijden, waaraan wij ons niet kunnen, niet mogen onttrekken, tot eene ware verkwikking. Daarom wensch ik dit boekje in handen van allen, die in dezen auteur een medestrijder aantreffen, een krachtigen bondgenoot mogen begroeten.

Maar ook in een wijder kring, dan dien ik tot dusver op het oog had, stel ik mij voor dat deze „Bekenntnisse" een weldadigen indruk kunnen achterlaten. Ik denk hier aan de treurige, maar naar mijne innige overtuiging niet noodzakelijke verwijdering, die het gevolg is van den strijd onzer dagen op godsdienstig gebied.

Dat op dit terrein de begrippen en voorstellingen der denkende geesten van deze eeuw zoo zeer uiteengaan, is dit niet, althans niet voornamelijk toe te schrijven aan het verschil van hunne wereldbeschouwing? Is zij het niet ook, die hen nu van elkander vervreemdt, ja vijandig tegen elkaar doet overstaan? O zij zouden zich wel bewust zijn van de éénheid, die hen waarlijk verbindt, die velen voor wie het geloof des harten, de vrome godsdienstzin geene vreemde zaak is gebleven, die zóó samen bezitten wat in den mensch is het hoogste, het heiligste, indien maar niet hunne onderscheiden wereldbeschouwing een, naar hunne meening, onoverkomelijken scheidsmuur tusschen hen oprichtte. En met hen, die zelven betuigen voor goed alle godsdienstig geloof te hebben prijsgegeven, zouden niet zoo vele ernstigen en goedgezinden, zoo vele edelen onder onze tijdgenooten instemmen, indien dit niet, naar hun inzicht,

geëischt werd door de noodzakelijkheid, waaraan zij zich niet konden onttrekken, om te breken met de vroegere wereldbeschouwing. De onmogelijkheid, waarin zij dientengevolge verkeeren om hun zegel te hechten aan het godsbegrip, waarmede zij achten dat de godsdienst staat en valt, doet ook hen hun eigen weg gaan, buiten gemeenschap met degenen, met wie zij toch in ijverige plichtsbetrachting, in het eerbiedigen van de eischen des zedelijken levens, in liefdevolle toewijding aan den naaste wedijveren. Omgekeerd worden zij, die toch in een zoo hoogst gewichtig opzicht met dezen samengaan, niet zelden er toe gebracht om zich op een verren afstand te wanen en te houden van hen, door wier wijsgeerige ontkenningen zij worden afgeschrikt. Waarlijk, in de uiteenloopende wereldbeschouwing vinden wij, ik zeg niet den eenigen, maar toch een zeer voornamen grond van de tweespalt, die wij op geestelijk gebied allerwege tusschen onze tijdgenooten zien heerschen. Dit gaat zoo ver dat zij, die den Christelijken godsdienst hoog waardeeren, maar de in hun oog niet meer houdbare wereldbeschouwing, welke ten tijde dat het Christendom optrad de heerschende was, hebben laten varen, zich zoowel aan de rechter-, als aan de linkerzijde daarover hooren interpelleeren en bestraffen. Ginds wordt hun toegeroepen: „met ons moogt gij u geene Christenen meer noemen," hier: „Christenen kunt gij u niet meer noemen; volgt ons voorbeeld en doet afstand van dien naam!" Zelfs klinkt hun het bittere verwijt tegen dat zij wel zouden doen met in 't geheel van hun godsdienst te zwijgen, daar het eerlijk is en consequent met allen godsdienst te breken, als die ten doode staat opgeschreven, sedert de nieuwere wereldbeschouwing in het leven trad.

Dwaal ik nu, waar ik deze verwijdering, deze bittere veroordeeling een niet noodzakelijk gevolg noem van den strijd onzer eeuw op godsdienstig gebied? Of heb ik recht om te beweren dat de bron van dit jammerlijk verschijnsel te zoeken is in eene kolossale misvatting? Welke dan? Ik bedoel de fout, waarin zij vervallen, die oordeelen: geen Christendom, geen godsdienst zonder supranaturalisme. De anti-supranaturalist ziet zich genoodzaakt die beiden los te laten. Doet hij dit niet, dan is hij òf onderhevig aan een onbewust zelfbedrog, òf moet het verwijt van onoprechtheid hem treffen.

Indien dit oordeel gegrond moet heeten, ja dan gaapt er tusschen hen, die het over de wereldbeschouwing zoo oneens zijn, een wijde kloof, waarover geen brug is te slaan; dan van toenadering, van verzoening tusschen hen geen sprake.

Doch ziedaar nu mede, waarom ik mij over het in het licht geven dezer „Bekenntnisse" zoo zeer meen te mogen verblijden. Immers zij kunnen, worden zij maar gelezen en met onpartijdigheid overwogen, naar 't mij voorkomt, niet missen het besef te wekken dat men het recht nog niet heeft den „Kampf um die Weltanschauung" als reeds geëindigd te beschouwen. Zij die zich nog vasthechten aan de aloude wereldbeschouwing, als in overeenstemming met hunne godsdienstige behoeften, zij zullen niet geheel ongevoelig kunnen blijven voor hetgeen een man van zoo innige en ootmoedige vroomheid, in een strijd, dien hij zoo roerend beschrijft, er toe heeft gebracht om eindelijk prijs te geven, wat ook hem zoo dierbaar was. Al gaan zij met hem niet mede, onbegrijpelijk zou het wezen indien zij zich niet gedrongen zagen om het gewicht der bezwaren, die hij niet wist uit den weg te ruimen, ook zelven te erkennen. Evenzeer zou het mij bevreemden, zoo er onder hen, die als deze auteur van de voormalige wereldbeschouwing zich losmaakten, velen gevonden worden, wie zijne „Bekenntnisse" koud konden laten. Waarlijk, men zou al zeer vooringenomen moeten zijn, indien de warmte, waarmede deze anti-supranaturalist van het geloof zijns harten getuigenis geeft, indien zijn vurig verlangen naar eene met zijne godsdienstige behoeften overeenstemmende wereldbeschouwing onze sympathie niet gaande maakte, datzelfde verlangen niet bij ons opwekte of verlevendigde.

In 't kort, deze „Bekenntnisse" mogen gelden als eene ernstige waarschuwing tegen voorbarige gevolgtrekkingen. 't Is, als wendde zich de auteur beurtelings rechts en links, om daar het verzoenend woord te doen hooren: „Vrienden, wij zijn nog „im Kampf um die Weltanschauung". Daarom geen ontijdig oordeel over anderen, en geen overhaaste ontkenningen. Voortgestreden met moed, met geduld en — met vereende kracht, om te grijpen wat wij allen behoeven!"

En wat nu, zoo lang wij nog blijven verkeeren „im Kampf", nog uitzien naar eene wereldbeschouwing, die niet slechts ne-

gatief ons voldoet, omdat zij gezuiverd werd van de gebreken harer voorgangster, maar ook positief ons bevredigt, als in harmonie met onze godsdienstige behoeften? Het is juist met het oog op dezen toestand, dat onze auteur met zijne „Bekenntnisse" ons te gemoet treedt. Zelf bevindt hij zich daarin. En waar hij ons in staat stelt een blik te slaan in zijne ziel, daar leeren wij eenen man kennen, die onwrikbaar getrouw blijft aan het beginsel dat het ons volkomen ernst moet zijn evenzeer met den godsdienst, als met de wetenschap. Ik kan mij niet weerhouden hier althans eene aanhaling te doen en met 's mans eigen woorden de plaats af te schrijven, waar deze uitspraak voorkomt. Zoo lezen wij S. 92: „Mit aller Entschiedenheit müssen wir dem Wissenshochmut entgegentreten, sowohl demjenigen, der im Namen einer eingebildeten Offenbarung Dinge zu wissen vorgibt, die Niemand wissen kann, oder Fragen entscheidet, die in das Gebiet der Wissenschaft gehören, als auch dem anderen, der unter dem Vorwande der Wissenschaft, die Grenzen derselben überschreitend, leichtfertig über die Thatsachen des inneren Lebens aburtheilt und das köstlichste Erbe der Jahrtausende mit Füszen tritt. Hier kann nur die gewissenhafteste Wahrhaftigkeit helfen, die mit der Frömmigkeit sowohl als mit der Wissenschaft den vollsten Ernst macht. Wir müssen das Zeil so hoch als möglich stecken, so lernen wir die Demut, die uns und unserer Zeit vor allem nötig ist. Wir müssen jeder Mode entgegentreten, die den geistlichen Hochmut oder den Dünkel der Halbbildung zu nähren geeignet ist. Halbbildung aber ist jede Denkweise, die den Wert des Menschen in sein Wissen verlegt, auch wenn dieses sehr grosz und tief ist. Wir müssen durchaus betonen, dasz wirkliche Bildung den ganzen Menschen umfassen und vor allem auf dem sittlichen und religiösen Gebiete sich offenbaren soll."

Ziedaar het antwoord op onze vraag. Im Kampf um die Weltanschauung worde èn de godsdienst èn de wetenschap met gelijken ernst door ons bejegend. Derhalve aan beiden het woord, zeker; maar het woord, waartoe zij bevoegd zijn. Aan geen van beiden toegestaan den hun eigenaardig aangewezen leerstoel te verlaten, om elkaar te verdringen. Aan den godsdienst het recht om van zich zelven te getuigen, aan de wetenschap het recht om te getuigen van de juiste beschouwing der wereld.

Aan beiden het oor geleend, zonder eenzijdige vooringenomenheid. Ernstig er naar gestreefd om, zoo mogelijk, beider uitspraken in overeenstemming te brengen. Maar zoo lang wij ons nog moeten inspannen, nog blijven worstelen om dit schoone doel te bereiken, in dezen „Kampf" geen van beiden verloochend, niet de wetenschap, maar evenmin den godsdienst. Zoo oordeelt, zoo doet de schrijver der „Bekenntnisse". Heeft hij niet volkomen gelijk?

Natuurlijk moet men elkander goed verstaan. Godsdienst is eene zaak des harten, en daardoor ook eene richting des levens; wereldbeschouwing is eene zaak der wetenschap, en dus van het denkend hoofd. Daar nu de mensch evenzeer een denkend, als een gevoelend wezen is, kan hij zich niet onttrekken aan den drang om den godsdienst zijns harten ook voor zijn denken te rechtvaardigen en de voorstellingen te zoeken, hem noodig om wat leeft in zijn gemoed voor zich zelf en voor anderen te vertolken. Uit den aard der zaak gaan deze nu niet om buiten eene, hetzij dan meer wetenschappelijke, hetzij meer populaire en traditioneele wereldbeschouwing. Integendeel oefent deze op die voorstellingen, op die denkvormen een onmiskenbaren invloed. En hier is zij in haar recht. Maar verder mag zij niet gaan. Over den godsdienst zelven, wel te onderscheiden van de bedoelde begrippen, heeft de wereldbeschouwing niets te zeggen, eenvoudig omdat de feiten van het gemoedsleven zich openbaren op een terrein, dat ligt buiten de haar afgebakende grenzen. Omgekeerd geldt geheel hetzelfde van de verhouding tusschen godsdienst en wereldbeschouwing. Godsdienst en wereldbeschouwing, wereldbeschouwing en godsdienst — 't kan niet nadrukkelijk genoeg herhaald worden — zij zijn twee. En nu mogen die twee, elk zijne eigene plaats in eens menschen binnenste bekleedend, omdat de mensch met al zijne vermogens eene eenheid vormt, daar leven in een meer of minder nauw verband met elkaar, somwijlen zelfs in een innig en welbewust verbond, deze betrekkelijke of volledige overeenstemming tusschen beiden neemt niet weg, dat beiden hunne eigene stem doen hooren en haar moeten trachten te paren tot een gemeenschappelijk accoord. Wat wij dan vernemen is een tweeklank, voor geoefende ooren zuiverder of gebrekkiger, maar altijd een tweeklank. Van harmonie kan en

moet, van overstemmen in plaats van overeenstemmen mag hier geen sprake wezen.

Van deze overtuiging doordrongen, zien wij den auteur der „Bekenntnisse" zijnen „Kampf" voeren op de meest ridderlijke wijze. Nog eens, moge de wensch, dien wij meenen te lezen in zijn anoniem optreden, niet ijdel zijn. Vinde hij in zeer ruimen kring een onbevooroordeeld gehoor. Van hem kunnen zeer velen leeren; dezen: dat men eene voormalige wereldbeschouwing kan vaarwelzeggen, zonder op te houden een uitnemend Christen te zijn; genen: dat de godsdienst zijn onsterfelijk leven leidt, verheven boven het wisselend lot der wereldbeschouwing; allen: hoe men den „Kampf um die Weltanschauung" moet voeren, om zich staande te houden, getrouw èn aan de wetenschap èn aan den godsdienst.

H. P. Berlage.

IN MEMORIAM.

L. W. E. RAUWENHOFF.

27 Juli 1828 — 26 Januari 1889.

Meer dan eens hebben de leden der Redactie van het *Theologisch Tijdschrift* in de laatste jaren tot elkander gezegd, dat hun een zeldzaam voorrecht ten deel viel. Met 1 Januari 1867 aanvaardden zij hunne taak. Twaalf jaren later werd hun kring uitgebreid door de toetreding van drie nieuwe leden. Zoo versterkt mochten zij tot in den aanvang van 1889 hun werk voortzetten. Gedurende meer dan 22 jaren eischte de dood niet éen offer uit hun midden op. . . . .

Helaas! thans is ook onder ons de eerste slag gevallen. Rauwenhoff is niet meer! Als deze aflevering van ons Tijdschrift verschijnt, is die treurmare sedert lang tot onze lezers doorgedrongen en de herinnering aan hetgeen Rauwenhoff is geweest en op meer dan éen gebied heeft gearbeid door dag- en weekblad bij hen verlevendigd. Toch verwachten zij niet anders, dan dat ook hier, in het orgaan dat mede het zijne was en aan hem zoo groote verplichting heeft, aan zijne nagedachtenis een woord van hulde zal worden gewijd. Aan die verwachting te beantwoorden is ons plicht en behoefte beide. Inzonderheid is het dat voor hem, die namens de Redactie de pen mag voeren, daartoe aangewezen door de ongestoorde vriendschap, die hem gedurende bijna eene halve eeuw aan den overledene verbond.

Rauwenhoff's levensloop zal elders uitvoeriger worden ver-

haald. Hier moet, voorzoover dit nu reeds kan geschieden, de theoloog gekenschetst en de plaats aangeduid worden, die hij onder ons heeft ingenomen. De enkele levensbijzonderheden, die in herinnering worden gebracht, blijven daaraan ondergeschikt en dienstbaar [1]).

Van 1846 tot 1850 studeerde Rauwenhoff aan het Athenaeum Illustre te Amsterdam. IJverig en nauwgezet in al zijn doen, volgde hij getrouw de colleges der toenmalige Hoogleeraren, eerst die van Bosscha en Veth, later die van de Professoren in de theologie. Onder de laatsten was er slechts éen, tot wien hij zich bijzonder getrokken gevoelde en weldra in nauwere betrekking kwam, Willem Moll. Nog herinner ik mij levendig, met hoe groot enthusiasme hij over dezen leermeester en vriend placht te spreken. Die hartelijke ingenomenheid gold evenzeer de innig-vrome en beminnelijke persoonlijkheid, als het voortreffelijk kerkhistorisch onderwijs. Hiervan maakte hij zoo getrouw mogelijk gebruik, en steeds erkende hij er zeer veel aan te danken te hebben. Doch het nam hem niet geheel in beslag, en tot hetgeen men in engeren zin de school van Moll kon noemen behoorde hij niet. Daarvoor was toen reeds zijn geest te zeer vervuld van belangstelling in de gewichtige vragen van den dag, den grond des geloofs en het wezen van het Christendom en het Protestantisme. Dat waren voor hem levensvragen, van welker oplossing zijn eigen godsdienst en bijgevolg zijne toewijding aan de levenstaak, die hij zich gekozen had, afhingen. In 1848, toen hij juist begon de theologie te beoefenen, verscheen het eerste deel van *De leer*

1) Ziet hier de voornaamste feiten, met hunne dagteekening. R. werd geboren te Amsterdam 27 Juli 1828; woonde te Haarlem van 1833 tot 1844; keerde toen naar Amsterdam terug, waar hij in 1846 zijne studiën aanving, om die van 1850 af voort te zetten te Leiden, waar hij 12 Maart 1852 den graad van Theol. Doctor verwierf. In hetzelfde jaar werd hij predikant te Mijdrecht, in 1856 te Dordrecht, in 1859 te Leiden. Een jaar later volgde zijne benoeming tot buitengewoon hoogleeraar, welk ambt hij 21 September 1860 aanvaardde; in 1865 zijne bevordering tot gewoon hoogleeraar; in 1881 de verwisseling van het onderwijs in Kerk- en Dogmengeschiedenis met dat in de Wijsbegeerte van den godsdienst.

der Hervormde Kerk in hare grondbeginselen. Dat boek maakte op hem aanstonds diepen indruk. Op Scholten bleef van nu af zijn oog gericht. De wensch om hem te hooren werd allengs levendiger. Aan de bevrediging daarvan waren niet geringe bezwaren verbonden, want zijne ouders zagen hem ongaarne Amsterdam en hunne woning verlaten. Doch op den duur konden zij geen weerstand bieden aan zijn volhardenden aandrang en, na in Mei 1850 het Candidaatsexamen in de Theologie *summa cum laude* te hebben afgelegd, vertrok Rauwenhoff in September van dat jaar, met drie zijner vrienden, naar Leiden.

Wat het onderwijs van Scholten en het vriendschappelijk verkeer in zijne woning voor Rauwenhoff geweest zijn, heeft hij zelf ons in dit Tijdschrift verhaald [1]. Wat hij te Leiden kwam zoeken, en meer dan dat, heeft hij er gevonden. Neen, Moll werd daar niet door hem vergeten: de warme hulde, die hij hem in de Voorrede zijner dissertatie toebrengt, is uit het hart gevloeid. Maar het was toch Scholten, aan wiens leiding hij zich had overgegeven, en wien het daar afgelegd getuigenis geldt: „Quantum discipulus magistro debere potest, tantum huic viro debeo". Het onderwerp van het proefschrift (*De loco Paulino qui est de δικαιώσει*) was hem dan ook door Scholten aan de hand gedaan en in voortdurend overleg met hem bewerkt.

Acht jaren lang is Rauwenhoff predikant geweest. Hij was het met hart en ziel. Het is ongetwijfeld waar, wat hij in de boven genoemde Voorrede aan Moll toevoegt: „Tu primus magnum in me excitasti disciplinae theologicae futurique muneris antistitis Christiani amorem" — maar dan toch alleen in dezen zin, dat die leermeester een bepaalden vorm en vastheid had weten te geven aan hetgeen hem van der jeugd af aan voor den geest had gezweefd. Al de deelen van zijn ambt nam hij met gelijke liefde en ijver waar. Nog zijn er, te Mijdrecht

1) Deel XIX: 373—378.

en te Dordrecht, die zich den prediker, den catecheet en den pastor met dankbaarheid herinneren. De lijdensschool, die hij in zijne eerste gemeente moest doorloopen — 19 Augustus 1854 stierf zijne eerste vrouw — bracht al wat in hem was reeds vroeg tot rijpheid. „Jong van jaren, maar oud van uren" — dat gold ook van den Evangeliedienaar en verhoogde de kracht, die van hem uitging.

Intusschen werd, onder den ingespannen arbeid in de gemeente, de studie niet uit het oog verloren, of liever: de laatste steeds aangehouden en aan den eersten dienstbaar gemaakt. Dit bleek niet alleen aan zijne hoorders, maar ook aan het grootere publiek. Om van kleinere opstellen niet te gewagen, in 1857 verscheen van zijne hand: *Geloof. Open brief aan* Dr. S. Hoekstra Bz., en kort daarop: „*De zelfstandigheid van den Christen*, in beschouwingen over Openbaring, de erkenning der waarheid van het Evangelie en de Waarheid eene verborgenheid, voor de gemeente ontwikkeld". Beide geschriften doen hem kennen als een getrouw leerling van Scholten en tevens als een warm voorstander van heldere begrippen, ruim toegerust met de kostbare gave om duidelijk te zeggen wat hij meent. Het zijn populaire vertoogen in den edelsten zin van het woord.

Toen Rauwenhoff een half jaar te Leiden was, overleed de Hoogleeraar N. C. Kist (21 December 1859). Wie zijn opvolger moest zijn, scheen geen oogenblik twijfelachtig: niemand anders dan Moll. Het was voor de Leidsche Hoogeschool eene groote teleurstelling, dat hij, na ernstig beraad, voor de op hem uitgebrachte benoeming bedankte. Na hem kwamen wel sommigen in aanmerking, maar was geen ander duidelijk aangewezen. Doch weldra viel de aandacht op Rauwenhoff. Men wist te Leiden van zijn studententijd af, hoe begaafd hij was, en had zich daarvan sedert zijn optreden als predikant bij vernieuwing kunnen overtuigen. Men vertrouwde, dat hij door ingespannen studie zou aanvullen wat aan zijne voorbereiding

tot het onderwijs in Kerk- en Dogmengeschiedenis mocht ontbreken. Door de leden der Theologische Faculteit warm aanbevolen en door Curatoren voorgedragen, werd hij in Juni 1860 tot buitengewoon hoogleeraar in de Godgeleerdheid benoemd. Den 21sten September aanvaardde hij dat ambt met eene rede over *Christendom en Menschheid. Beantwoording der vraag: Welk moet het leidend beginsel zijn bij de verklaring van de geschiedenis der Christelijke Kerk?*

Dat was een voortreffelijk begin. Wie thans, zoo vele jaren later, die redevoering herleest, zal zich zeker niet verbazen over den zeer gunstigen indruk, dien zij op de toehoorders maakte. En dat waarlijk niet alleen door den onberispelijken en hoogst beschaafden vorm en de schoone voordracht. Ieder erkende, of gevoelde, dat hij die zoo sprak een degelijk theoloog en tevens een veelzijdig ontwikkeld man was. Ook als programma van hetgeen hij voor de Hoogeschool zou trachten te zijn was de rede uitnemend. Om de verklaring van de geschiedenis der Christelijke Kerk was het hem te doen. En daarbij wenschte hij zich te wachten voor elke eenzijdigheid, allermeest voor de losmaking van het Christendom uit het geheel der ontwikkeling van het menschdom, want aan de verzoening van godsdienst en beschaving behoorde zijn hart en zou hij zijne krachten wijden.

Aan dit Programma heeft de uitvoering beantwoord. Gedurende 21 jaren heeft Rauwenhoff de Kerk- en Dogmengeschiedenis onderwezen; van 1877 af, na de invoering van de nieuwe Wet op het Hooger Onderwijs, bovendien de Encyclopaedie der Godgeleerdheid [1]). Over gebrek aan belangstelling bij zijne toehoorders heeft hij zich nooit te beklagen gehad. Integendeel, zij volgden hem getrouw en roemden, als uit éen mond, zoowel de degelijkheid, als de helderheid van zijn onderricht. De taak, die hem was opgedragen, liet zich op meer dan éene

---

1) Verg. „Een nieuwe aanvang", in *Th. T.* Deel XII: 1—16, 163—215.

wijze opvatten. Aan het opsporen van tot dus ver niet geraadpleegde bronnen en aan de ontdekking van nieuwe feiten heeft hij zijne krachten niet gewijd. Men kan van hem zeggen wat dezer dagen aangaande Dr. W. B. Carpenter getuigd werd: „his special service was not to increase the knowledge of existing facts so much as to develop new relations between those already known" [1]). Maar dit laatste deed hij dan ook op voortreffelijke wijze. Dat verzekeren ons zijne leerlingen, en daarvan kunnen wij allen ons overtuigen door de lezing van hetgeen hij op historisch gebied geleverd heeft. Terwijl het Letterkundig Overzicht vooral in de eerste jaargangen van ons Tijdschrift en meer dan éene belangrijke boekbeoordeeling bewijzen, hoe nauwgezet hij kennis nam van de literatuur over zijn vak, gaf hij ons in de keurige opstellen „De Kerk van Schotland" [2]) en „Kracht of Zwakheid?" [3]) schoone proeven van zijne geschiedbeschouwing. Uit datzelfde oogpunt moet ook de *Geschiedenis over het Protestantisme* (I—III, 1865—1871) worden beoordeeld. In een populair werk van betrekkelijk geringen omvang was voor het onderzoek van de bijzonderheden geene plaats en konden zelfs de uitkomsten daarvan niet worden medegedeeld. Die zoeke men daar dan ook niet. Maar wèl vindt men er een voortreffelijk overzicht van de hoofdfeiten, meesterlijke karakterschetsen van de hoofdfiguren en, bovenal, eene heldere aanwijzing van den gang der historische ontwikkeling. Van hoe ruimen blik, van hoe juist inzicht in het leven van den nieuweren tijd getuigt inzonderheid het 3de deel! Rauwenhoff schonk ons in zijne Geschiedenis van het Protestantisme een boek, dat, moge het ook nu reeds voor verbetering en aanvulling vatbaar zijn, nog langen tijd zijne waarde zal behouden en, naar wij vertrouwen mogen, nog velen de oogen zal openen voor het karakter van de Hervorming der zestiende eeuw en voor den eisch van het Protestantsche beginsel in onze dagen.

1) *The Unitarian Review*, 1889, p. 143.
2) Deel VI: 578—614. 3) Deel XII: 324—353.

Terwijl ik de jaargangen 1867—1881 van het Theologisch Tijdschrift doorliep, trof het mij opnieuw, hoeveel daarin van Rauwenhoff's hand is opgenomen, dat zich thans aan ons voordoet als het voorspel van de werkzaamheid, die hij in het laatstgenoemd jaar zou aanvaarden. Zijne verhandelingen over Empirisme en Idealisme volgens Hoekstra [1]), over het Spinozisme van Lessing [2]), over „het oude en het nieuwe geloof" van D. F. Strauss [3]), over Matthew Arnold [4]), over J. Stuart Mill [5]), over de Ethische Richting [6]), teekenen alle den aanstaanden hoogleeraar in de Wijsbegeerte van den godsdienst, zonderdat hij toen wist of ook slechts kon vermoeden, dat hij ooit zou worden geroepen om dat vak te onderwijzen. Een ander in zijne plaats zou zich wellicht in de keuze van de onderwerpen zijner studie meer hebben laten besturen door de taak, die hem was opgedragen. Doch hij moest ook daarin den drang zijner natuur volgen en, zonder daarom in het minst te veronachtzamen wat tot zijn ambt behoorde, zich toewijden aan de behandeling van de vragen, die, gelijk zij zijn tijd in beweging brachten, zoo ook hem zelven de levendigste belangstelling inboezemden. Wie daartegen bezwaar mocht willen inbrengen, herleze de bovengenoemde opstellen en overtuige zich, dat het „convenienter naturæ vivere" althans in dit geval rijpe vruchten heeft gedragen. De helderheid, de oorspronkelijkheid en de frischheid, waardoor zij zich kenmerken, stemmen ons tot erkentelijkheid daarvoor, dat Rauwenhoff zich zelven geen geweld aangedaan, maar telkens gegeven heeft wat zijn hart hem ingaf.

Er moet hierbij ook op de omstandigheden des tijds worden gelet. Het geslacht, waartoe Rauwenhoff behoorde en dat nu weldra zal zijn voorbijgegaan, heeft de groote omwenteling in

1) Deel II: 257—284. 2) Deel III: 510—538; 602—634.

3) Deel VII: 1—27; 107—174; ook afzonderlijk uitgegeven en in het Duitsch vertaald, met toevoegselen van Nippold.

4) Deel VII: 287—347; IX: 585—604.

5) Deel VIII: 1—43. 6) Deel XI; 277—314.

het wijsgeerig en theologisch denken, waarvan de laatste vijftig jaren getuigen waren, beleefd en medegemaakt. Wat is natuurlijker, dan dat het daardoor in beslag werd genomen en zelf, liefst op de meest bedreigde of betwiste punten, deelnam aan den strijd? Eene volgende generatie zal zich wellicht rustig kunnen wijden aan de studie van de vele en belangrijke historische vragen, die om zoo te zeggen buiten den strijd omgaan — de onze kon dat niet. Althans — want er zijn ook op dezen regel achtbare uitzonderingen — verreweg de meesten waren er niet toe in staat. En minder dan vele anderen kon en mocht Rauwenhoff zich terugtrekken op onzijdig gebied. Want hij had iets te zeggen, dat niet door anderen gezegd was of zou worden, en toch, naar zijn oordeel, ter zake diende. Ook daarvan levert het Theologisch Tijdschrift het bewijs. Ik denk aan zijne artikelen „De Kerk" [1]) en „Idealisme zonder ideaal" [2]). Het is natuurlijk de vraag niet, of men daarmede ten volle instemt. Ook zij die er bedenkingen tegen hebben, zullen gaarne erkennen, dat zich daarin eene stem laat hooren, die niet mocht worden gesmoord, omdat zij opwelde uit het hart en, gelijk later bleek, weerklank vond bij velen. Evenals de vroeger genoemde verhandelingen zijn ook deze de uitingen van een gezond radicalisme, dat wij niet dan tot onze schade zouden onderdrukken. Rauwenhoff was gewoon, de lijnen door te trekken, en liet zich daarvan niet terughouden door de vraag der bezorgdheid, waarheen zij hem leiden zouden. Van hetgeen hij halfheid noemde, of actualiteitspolitiek, wilde hij niets weten. Zoo deed hij zich kennen op kerkelijk gebied en in zijn wetenschappelijken arbeid.

Doch laat mij niet vergeten, waarom ik Rauwenhoff's kostbare bijdragen aan ons Tijdschrift allereerst ter sprake bracht. Zij verklaren ons de gewichtige verandering in zijne universitaire werkzaamheid, die in 1881, na Scholten's emeritaat, plaats greep. Het waren de omstandigheden die daartoe aanleiding

1) Deel I: 1—37.

2) Deel XIV: 1—26.

hebben gegeven. De Faculteit wenschte Acquoy aan zich te verbinden, en Scholten was hoogelijk ingenomen met het denkbeeld, dat Rauwenhoff hem op den leerstoel der Wijsbegeerte van den godsdienst zou vervangen. Doch deze zou niet in de ontworpen regeling hebben toegestemd, indien hij zich niet opgewekt had gevoeld om de nieuwe taak te aanvaarden en zich niet bewust ware geweest, dat hij daartoe voorbereid was. De uitkomst heeft bewezen, dat hij juist heeft gezien en dat zijne keuze, afgezien van de wellicht te zware inspanning die zij hem oplegde, de goede keuze is geweest. Hoe hij over zijn vak college gaf, heeft een zijner leerlingen uit de laatste jaren beter gezegd dan ik het zou kunnen doen, die niet uit eigen ervaring kan getuigen. „Wat waren zijne lessen overgetelijk schoon! Hij sprak en improviseerde even onberispelijk van vorm, even helder en boeiend als hij schreef. Het was een kunstgenot, hem aldus de religionsphilosophische ideeën in Lessing's Nathan te hooren verklaren. En toen hij na lange en ingespannen studie den grooten Kant zóo kende en doorgrondde, als hij dien kennen wilde, eer hij zijne leerlingen voorging op de donkere wegen, door dezen reus der abstractie ontdekt — toen viel het klimmen en zoeken zijn volgelingen niet zwaar, en werd de inspanning ruim beloond door alles wat hij ons deed vinden en deed zien. Bewonderenswaardig was zijne gave om ook de zwaarste problemen voor het denken zoo helder voor te stellen, dat de leerling moed kreeg er zijne krachten aan te beproeven. Zoo was het ook, als hij zijn eigen denkbeelden over het wezen van den godsdienst en alles wat daarmede samenhangt ontvouwde. Helder in zijn betoog, scherp vooral in het bepalen van wat hem van enkele geestverwanten onderscheidde, geestig, soms ironisch, maar altijd humaan in de polemiek wist hij bij velen liefde te wekken voor het vak dat hij liefhad en zeker allen te doen beseffen, hoe groot een roeping de wijsgeerige godsdienstwetenschap in onze dagen heeft" [1]).

---

1) H. Y. G. te D. in *De Hervorming*, 1889 n° 6.

Als een blijvend monument van zijne werkzaamheid der laatste jaren liet Rauwenhoff ons zijne *Wijsbegeerte van den godsdienst* na. Sedert de verschijning van dat boek is nu anderhalf jaar verloopen, en de critiek heeft alle gelegenheid gehad om zich te doen hooren en daarvan ook ruimschoots gebruik gemaakt. Er is tegen het stelsel in zijn geheel en tegen verschillende bijzonderheden meer dan éene bedenking ingebracht, waarmede rekening moet worden gehouden. Doch het is er verre van af, dat de critiek reeds haar laatste woord zou hebben gesproken. Als de Duitsche vertaling, die ter perse is, ook onze naburen in het bezit heeft gesteld van Rauwenhoff's boek, dan zullen wij ook hen daarover hooren en ons kunnen overtuigen, of zij instemmen met de betuigingen van warme ingenomenheid, waarmede Lipsius en Pfleiderer zijn voorgegaan [1]). Maar bovendien moet Rauwenhoff's zienswijze in haar geheel nog worden geplaatst in haar historisch kader en zal zij eerst daarna ten volle kunnen worden gewaardeerd. Zij staat op aanmerkelijken afstand van zijn uitgangspunt, van de overtuiging die hij in de school van Scholten verworven en een tijd lang met warmte verdedigd heeft. Hoe te oordeelen over de redenen, die hem eene afwijkende richting hebben doen kiezen? Waren zij alleen subjectief voor hem geldig, of zijn zij van meer algemeenen aard en moeten zij dus ook het gezichtspunt bepalen, waaruit wij allen, voorzoover wij kinderen zijn van onzen tijd, de *Wijsbegeerte van den godsdienst* hebben te beschouwen? Die vragen zijn nog niet beantwoord, en nog lang nadat de Schrijver van ons is weggenomen, zal zijn boek onze aandacht vorderen en, ik ben er zeker van, hem volgelingen en vrienden verwerven.

Droevig stemt ons de zekerheid, dat Rauwenhoff zelf geen deel zal nemen aan de verdere gedachtenwisseling over de levensvragen, die hij opnieuw aan de orde gesteld heeft. De

---

1) Verg. *Theol. Jahresbericht* 1887 en *Jahrb. für prot. Theol.* 1889, I.

laatste twee jaargangen van ons Tijdschrift bevatten nog enkele kostbare bijdragen van zijne hand [1]), en op 1 Januari van dit jaar verscheen het eerste gedeelte van zijne studie over „Normen en Waarden", naar aanleiding van Windelband's „Präludiën". Vóor zijn vertrek naar Meran overhandigde hij ons het tweede gedeelte, met de belofte dat hij ons van daar het vervolg en slot zou toezenden. Hij heeft de proef niet meer kunnen nazien, en toen het werd afgedrukt, was de tijding van zijn afsterven reeds tot ons gekomen. Wij hebben het gegeven zooals wij het van hem ontvingen, met het „*Wordt vervolgd*" er onder, ten blijke dat hij is weggerukt midden uit zijn werk en, gelijk hij het ook zelf kort vóor zijn dood heeft uitgesproken, nog wel iets had te geven, al was ook het voornaamste gezegd.

Ach, waarom is het hem niet vergund geweest, althans het tweede, historische deel zijner „Wijsbegeerte van den godsdienst" in het licht te zenden! Het zou ons bij de voortzetting van het onderzoek onwaardeerbare diensten bewezen hebben. Men herinnert zich, hoe hij het plan en de strekking van dat historische deel heeft beschreven en gerechtvaardigd [2]). Terstond na de uitgave van „Het stelsel" begon hij met de bewerking voor de pers. Twee hoofdstukken, over Kant en Fichte, — keurig geschreven, bijna zonder doorhalingen, zooals hij gewoon was — liggen vóor mij. Doch ik kan mij, althans voorloopig, niet gerechtigd achten, ze te laten drukken. Het zijn niet de eerste hoofdstukken van het boek, dat hij voornemens was te geven: uit college-aanteekeningen van vroegere jaren blijkt, dat Lessing, Mendelssohn, Jacobi en Herder aan Kant zouden zijn voorafgegaan. Ook zou ongetwijfeld eene breede inleiding niet hebben ontbroken. Bovendien is in het

---

1) „Uit de nieuwere werken over Wijsbegeerte van den godsdienst", Deel XXI: 1—50; 113—142; „Antwoord op de bedenkingen van Dr. Ph. R. Hugenholtz", Deel XXII: 173—192.

2) *Wijsbegeerte van den godsdienst*, blz. 23—34.

handschrift hier en daar — waarschijnlijk na de mondelinge behandeling op het college — aangeteekend, dat sommige bladzijden nog opnieuw overwogen of omgewerkt moeten worden. Wat hij zelf nog niet voltooid durfde noemen, dat mogen wij ons ook niet toeëigenen, hoe groote waarde het anders nu reeds voor ons zou hebben.

Het is mijn streven geweest, de werkzaamheid van Rauwenhoff zoo objectief mogelijk te schetsen. Had ik aan mijne pen den vrijen loop mogen laten, ik zou dan helder hebben doen uitkomen, wat nu slechts hier en daar doorschemert, dat wij veel méer verloren hebben dan een ijverig dienaar der wetenschap en een trouw medearbeider aan onze gemeenschappelijke taak. Wij missen een vriend, wiens verlies ons niet kan worden vergoed. Aan zijn gelukkig gezin is een slag toegebracht, waarvan de zwaarte eerst allengs zal worden beseft. Mij persoonlijk stemt de gedachte, dat ik zonder hem, den metgezel mijner jeugd en den vertrouwde mijner mannelijke jaren, mijne baan moet afloopen, tot diepen weemoed. Het valt moeilijk, onder den indruk van een zoo groot gemis, te danken voor hetgeen ons in den afgestorvene werd geschonken. Toch moet dat de stemming zijn, waarin ik eindig. Onze lezers zullen er in deelen en de nagedachtenis van Rauwenhoff in eere houden.

A. KUENEN.

GODSBEWUSTZIJN EN BEWUSTZIJN VAN ZEDELIJKE VRIJHEID.

In het *Theol. Tijdschrift* van 1886 (bl. 353, vv.) waagde ik het iets in 't midden te brengen over „wilsvrijheid in verband met de goddelijke immanentie". Zooals sedert en inzonderheid ten vorigen jare is gebleken [1]), ben ik er niet in geslaagd daarbij mijne gedachten met de gewenschte duidelijkheid uit te spreken, maar heb ik aanleiding gegeven tot misverstand. Met het oog op 't gewicht van het onderwerp, dat — ook geheel afgezien van mijne bescheidene opmerkingen — zeker wel niet als afgehandeld beschouwd kan worden, en uit een, naar ik hoop, niet onverschoonlijk verlangen om hetgeen ik hoofdzakelijk heb willen zeggen — 't moge dan iets meer of minder te beteekenen hebben — minstens wel begrepen te zien, veroorloof ik mij aan het vroeger geschrevene nog een en ander toe te voegen. In de bijzonderheden der met name door mijn geachten jongsten bestrijder ingebrachte bedenkingen wil ik mij hier ter plaatse niet begeven, om voor derden niet vermoeiend te worden en liever te blijven bij het thans uitsluitend door mij bedoelde: eene beknopte zakelijke toelichting.

Vóór alles wensch ik te herinneren, dat ik het standpunt blijf innemen van het determinisme; wel te verstaan, van een religieus determinisme, dat zich verheffen wil boven het naturalistische, niet door te loochenen of voorbij te zien wat dit naar waarheid stelt: een onverbrekelijken samenhang aller

---

1) Zie *Bijblad v. d. Herv.* 1886, n°. 4 (Boekbeschouwing) en n°. 5 (Ter opheldering); en inzonderheid *Theol. Tijdschr.* 1888, bl. 117, vv. 368, vv. en 589 vv.

verschijnselen; maar door zich dien samenhang te denken als geheel ondergeschikt aan de allesomvattende en allesbeheerschende goddelijke werking, die niet anders of minder kan zijn dan volstrekte, volmaakt-vrije zelfbeweging. Deze gaat voorzeker onze voorstelling te boven; doch al wat minder, lager zou zijn, zou te kort doen aan de idee der hoogste volkomenheid, die één is met de Gods-idee.

Ik heb alzoo van verre niet bedoeld, nog weer eenigerlei ruimte te winnen voor het *liberum arbitrium*, in den bekenden en geijkten zin van het woord. Ik meen aan ons menschen geen dus- en tevens anders-kunnen te mogen toekennen, dan 1⁰ als abstracte mogelijkheid, d. w. z. als een voorgesteld anders-kunnen onder andere dan de bestaande conditiën, en 2⁰ als een virtuëel anders-(beter-) kunnen, begrepen in het anders-behooren of op anders en beter aangelegd zijn; hetwelk echter op ieder gegeven oogenblik, niet nog meer en anders, maar alleen dàt en zóóveel geeft te vermogen als de bereikte ontwikkelings-hoogte, in verband met alle werkzame invloeden, medebrengt.

Het laatstgenoemde dient evenwel in het rechte licht geplaatst te worden om tot eene bevredigende opvatting te komen van ons bewustzijn van vrijheid en verantwoordelijkheid. Ik heb niet anders bedoeld en bedoel ook thans niet anders dan te doen uitkomen hoe dat „rechte licht", mijns inziens, het licht is van ons r e l i g i e u s-zedelijk zelfbewustzijn.

Godsbewustzijn en vrijheidsbewustzijn onderstellen, behoeven en interpreteeren elkander. Geloof in God is geloof in onze menschelijke roeping; en geloof in onze menschelijke roeping is eerst dan het geloof dat wij geroepen zijn tot zedelijk vrije zelfbepaling, wanneer 't het geloof is in een door ons te beoogen en te verwezenlijken eeuwig goed, het geloof in de onze ontwikkeling leidende, ons willen bezielende, zich kennelijk aan ons mededeelende en alzoo ons innerlijk vrij makende macht van het albeheerschend-volmaakte.

Hieromtrent dus enkele opmerkingen. Ik geef die in min of meer aphoristischen vorm, dewijl 't mij niet te doen is om een eenigszins volledig betoog, maar alleen om het ontvouwen en aanbevelen, uit enkele onderscheidene oogpunten, van de ééne daar genoemde hoofdgedachte.

I.

Met een beroep op de goddelijke immanentie-zelve en als zoodanig kan, uit den aard der zaak, voor het verstand van onze vrijheid niets te winnen zijn; de allerwege te erkennen goddelijke immanentie kan, buiten nader te noemen conditiën, geen licht doen opgaan over iets ons menschen onderscheidends.

Allerminst kan worden toegelaten een, mij geheel tegen mijne bedoeling toegeschreven beroep op eene bijzondere goddelijke immanentie, waarbij de, als oneindig al het eindige te boven gaande, en nochtans al het eindige niet als van boven en van buiten regeerende, maar als de essentie, als de eigen bestaansgrond en het eigenlijke wezen en leven aller dingen, ze alle overeenkomstig hunne qualiteit en dezer conditiën dragende, bezielende en besturende, — waarbij, zeg ik, de daarom en alzoo als immanent erkende godheid niettemin ondersteld zou worden hier of daar niet immanent te werken of zich te manifesteeren.

Ik meen thans te mogen volstaan met beide onderstellingen uitdrukkelijk van de hand te wijzen.

Neen! alles komt aan en ik mijnerzijds heb uitsluitend willen wijzen op het, ons menschen, op zekeren ontwikkelingstrap, onderscheidenlijk eigen bewustzijn van de goddelijke immanentie.

Zich bewust te zijn, te worden, dat men door den oneindige wordt bezield, gedragen, gedreven, niet ten koste van eigene werkzaamheid, maar zoo dat deze daardoor eene verheffende wijding erlangt, zoo dat de idee van het eeuwigheilige en volmaakte, de erkenning van een door ons te beoogen en te realizeeren oneindig goed, als hoogste determineerende factor in ons optreedt, zóó dat ons willen zich vereenigt met den goddelijken wil, — dat is: zich bewust zijn of worden, dat de goddelijke zelfbeweging zich, naar de mate onzer vatbaarheid, in ons reproduceert en dit bij toeneming zal doen; m. a. w. dat wij, als in en door God levende en willende, tot vrije zelfbepaling geroepen en, voor zoover wij ons hooger Ik, den goddelijken drang in ons, gehoorzamen, haar deelachtig geworden zijn.

Uit het oogpunt van het alles bezielende, a parte Dei, is alles vrije zelfbeweging. Ook in het aan onveranderlijke conditiën gebonden mechanisme, waar oogenschijnlijk niets dan noodwendigheid heerscht, beweegt zich de oneindige, die zelf geheel den onverbrekelijken gang en samenhang teweegbrengt, met volkomene vrijheid. Toch is daar voor en door het schepsel van vrijheid niets te ontwaren. Komt het tot dierlijke spontaneïteit, dan is die spontaneïteit toch, voor onze waarneming, niet meer of anders dan tot levende natuur geworden noodwendigheid. Ontstaat evenwel zedelijk zelfbewustzijn, dan ontstaat godsbewustzijn, d. w. z. bewustzijn van de alle noodwendigheid beheerschende volkomene zelfbeweging, als in onszelven werkzaam en kennelijk werkzaam, ons willen besturend en verheffend, het als haar orgaan op goddelijke doeleinden richtend en het alzoo vrij makend.

II.

Overal, waar men eene bloot mechanische wereldbeschouwing te boven kwam, zal gereedelijk worden erkend, dat, gelijk alle geestelijke levensverschijnselen, zoo mede en inzonderheid ons zedelijk zelfbewustzijn, op een veel dieperen achtergrond wijst dan voor de empirische waarneming en eene alleen met deze te werk gaande berekening open kan liggen. Doch evenmin zal men bij nadenkende overweging kunnen voorbijzien, dat men van ons zedelijk willen, met het dit begeleidend besef van plicht en verantwoordelijkheid, onmogelijk rekenschap kan geven, zoolang men den blik beperkt tot het individu en aan het individu eene fictieve zelfstandigheid toekent, het min of meer isoleerende van zijne geestelijke omgeving. Neen, de individueele wil kan eerst een zedelijke worden als orgaan van den algemeenen wil, die niet slechts het feitelijk overwicht vertegenwoordigt van de ons omringende en een aanwijsbaren invloed op ons uitoefenende meerderheid, maar die, als algemeen-menschelijke aandrift en richting op een regelend type, als de ontwikkelings-drang en norm van mensch en menschheid, ter individueele bewustheid komt en zich in ons gelden doet met een eigenaardig gezag. — De vraag zou echter kunnen zijn, of men aan dezen achtergrond, mits naar eisch door-

zocht, ook niet genoeg heeft; of de zedelijke zelfbepaling niet reeds in een bevredigend licht verschijnt, waar de individueele wil door den algemeen-menschelijken in de eerste plaats beheerscht en gedreven, gemaand en geoordeeld wordt, om er zich dan allengs mee te gaan vereenigen en zich hierbij zoowel boven individueele beperktheid verheven als met het normale in overeenstemming en aan een waardig doel gewijd te gevoelen.

Onder hen die deze vraag in toestemmenden zin schijnen te willen beantwoorden, behoort mede Prof. A. RIEHL, in het laatste Deel van zijn *Der philosophische Kriticismus* u. s. w. Laat mij hier in de eerste plaats vermelden, dat het hoofdstuk, door hem gewijd aan *Determinismus und practische Freiheit*, mij voorkomt in hooge mate lezenswaardig te zijn, met name als vernieuwde en overtuigende handhaving van het determinisme tegenover verschillende bestrijding. Doch ook — zooals reeds elders door mij werd aangestipt [1]) — ook zijne afleiding van het zedelijk bewustzijn en de zedelijke vrijheid uit het „sittliche Gattungscharakter des Menschen und der Menschheit" zou ik geenszins van de hand willen wijzen, — mits men hierbij niet blijve staan; mits men wel in het oog houde, dat hiermede wel eene onontbeerlijke, maar toch eerst en nog alleen de naaste voorwaarde is genoemd van het persoonlijk-zedelijke bewustzijn en leven.

De redenen, waarom wij, bij 't rekenschap geven van ons zedelijk bewustzijn en bedoelen, niet bij het algemeen-menschelijke,

---

1) Zie *Theol. Tijdschr.* 1888, bl. 7. — Uit een paar zinsneden aan het slot van het genoemde werk (II, 2, bl. 357) zou men kunnen opmaken, dat ook Prof. R. aan eene religieuze of metaphysische wereldbeschouwing, die hooger wil opklimmen dan de menschheid en haar „Gattungscharakter", haar goed recht niet wil betwisten; ofschoon zij in het boven vermelde hoofdstuk geheel geignoreerd wordt, en ofschoon de Auteur vroeger (bl. 120) verklaard had, „die Ueberzeugung von der Unmöglichkeit metaphysischer Systeme" voor een der „wichtigsten Resultate der allgemeinen Wisschenschaftstheorie" te houden. Dit hangt natuurlijk samen met R's opvatting van de taak en den omvang „der wissenschaftlichen Philosophie", opvatting waarmee ik niet kan instemmen. Dat de exacte wetenschap zich niet met metaphysische stellingen heeft in te laten (al moge zij die bij geheel haar onderzoek stilzwijgend onderstellen), dit kan ik gereedelijk beamen; maar hoe overtuigingen die ons persoonlijk als de hoogste gelden, op tijdelijke non-activiteit gesteld kunnen worden bij een wijsgeerig nadenken, dat toch mede en bovenal de groote levensvragen heeft te beantwoorden — gaat mijn begrip te boven.

als het eerste en laatste, kunnen blijven staan, zou ik aan hare plaats kunnen laten, om niet in herhaling te vervallen van dienaangaande reeds meermalen door mij uitgesproken denkbeelden; toch dienen zij, om mijne meening te verduidelijken, hier van nieuws te worden vermeld; waarbij ik mij dan echter tot het volgende kan bepalen:

1⁰. Het „Gattungscharakter" der menschheid, de typische, hare ontwikkeling beheerschende, algemeene wil kan niet in de lucht zweven. Ofschoon *in* de menschheid geboren en eerst allengs klaarder en krachtiger bewust en werkzaam wordende, kan hij niet *uit* de menschheid geboren worden, aangezien hij haar streven den weg wijst, het reeds gerealiseerde, het feitelijk bereikte en bedoelde steeds vooruit is. — Wat drijft hem hooger op? — Het geheel de ontwikkeling drijvende kan wel door den mensch-zelven voor hem aan 't licht komen, maar het kan onmogelijk door de menschheid zelve geproduceerd worden. Alle menschelijk streven moet ontegenzeglijk bepaald zijn en worden door het groot geheel, waarvan ook het menschdom slechts een luttel deel uitmaakt. Evenals bij alle ontwikkeling, moeten wij ook bij de menschelijke ons ten laatste beroepen op een mysterieuzen ontwikkelingsdrang, die ten slotte niet anders kan zijn dan het volstrekt-alles bewegende, d. w. z. de volstrekte zelfbeweging.

Bovendien: de algemeen-menschelijke wil verheft zich allengs hooger, mede en niet het minst door een zich hooger verheffenden persoonlijken wil. Zoo blijkt dus het de menschelijke ontwikkeling drijvende, niet alleen door de menschheid den mensch, niet alleen door den feitelijk werkzamen algemeenen wil den bijzonderen, maar ook door den mensch de menschheid, door den bijzonderen wil den algemeenen te wekken en te leiden. Weshalve de bijzondere persoon niet alleen door middel van het geslacht, maar tevens persoonlijk en meer rechtstreeks met het alles-bewegende in levend contact moet komen. Ook is dit de verzekerdheid waarop alle religie berust; en zij kan — ik zeg niet haren eigenlijken grondslag, die elders en dieper ligt, maar zij kan een steun vinden voor hare overtuiging in het feit, dat de idee van het echt-menschelijke, ofschoon in den enkele steeds door middel en naar aanleiding van het reeds in de gemeenschap levende gewekt

en hooger opgevoerd, toch onbetwistbaar in sommigen uitgelezen organen vindt, eene providentieel verhoogde ontvankelijkheid en virtuositeit, die dan weer der gemeenschap ten goede komen.

2°. Zal het algemeen-menschelijke mij niet alleen feitelijk, tot zekere altoos belangrijke hoogte *binden*, maar ook rechtens *verbinden*, zedelijke gehoudenheid in mij teweegbrengen, dan moet het meer en anders zijn dan een bloot door mij te constateeren feit.

Indien wij alleen kunnen nagaan en ons vertegenwoordigen wat het zich ontwikkelende menschdom, met allengs klaarder besef en tot betere bevrediging van althans bij de meer ontwikkelden vrij algemeen gevoelde behoeften, als zedelijke, althans als samenlevings-eischen heeft erkend en geproclameerd, dan zullen wij ons daardoor zeer zeker *gebonden* gevoelen, voorzoover instinctmatig gevoelde behoeften ons in dezelfde richting drijven; ook kunnen wij er ons door *verbonden* achten, voorzoover wij zelven er zekere meerdere of mindere waarde, een meer of minder hoog te stellen goed, mede gemoeid achten. Doch dit laatste blijft dan toch geheel aan onze persoonlijke beoordeeling, aan ons persoonlijk goedvinden overgelaten; tot eigenlijk gezegden *plicht* komt het alzoo niet.

Plicht ontstaat eerst, waar de ons gestelde eischen voortvloeien uit eene *onschendbare* — *onvoorwaardelijke* plicht eerst, waar zij voortvloeien uit eene *oneindige* waarde. Van laatstgenoemde kan geen sprake zijn, zoolang wij niet meer of anders tegenover ons hebben dan een menschdom, komende om te gaan, wij weten niet van waar noch waarheen noch waartoe. Maar hoe ook kan er iets onschendbaars erkend worden, zoolang het in acht te nemen belang of goed evenmin onbepaalden eerbied afdwingt als het onbepaald vertrouwen kan inboezemen, aangezien het niet meer of anders is dan hetgeen tot dusver in de samenleving verwezenlijkt werd (altoos, op zich zelf beschouwd, van twijfelachtige beteekenis!) en hetgeen haar voorts als wenschelijk voor den geest zweeft, maar met niet meer dan eene immer onzekere *kans* op toenemende verwezenlijking?

Verbindend is alleen, kan alleen zijn een gewisselijk bij toeneming te realiseeren goed. Het behoorlijke is slechts be-

staanbaar waar wij te doen hebben met een gewaarborgden voortgang en eene gewaarborgde orde, met eene providentieel gerealiseerde en verder te realiseeren onmiskenbare waarde. In ieder als verbindend eerbiedigen van den algemeenen wil ligt het geloof opgesloten aan een zoowel progressieven als het hoogste en beste tegemoet strevenden ontwikkelingsgang; waarvan men alleen verzekerd kan zijn, bijaldien het geheel de ontwikkeling drijvende en beheerschende, bijaldien het hoogste en beste-zelf zich aan ons te erkennen en te kennen geeft. Zich niet gedreven te weten door eene hoogheerlijke, vrije en ons vrij makende zelfbeweging, kan niet anders willen zeggen dan nog alleen gedreven te worden door het feitelijk in ons bovendrijvende, hetwelk dan niet anders voor ons vertegenwoordigen kan dan eene natuurnoodwendigheid, die, al laat zij ruimte voor verstandelijk overleg, alle zedelijk vrijheidsbewustzijn buitensluit.

3°. Men is zedelijk vrij, waar men onbelemmerd zich beweegt en werkt overeenkomstig zijne natuur, zijn aanleg; altoos — mits die aanleg zijne eigenaardigheid werkelijk en volledig in ons ontplooie, en althans hetgeen hem bij uitnemendheid kenmerkt ook door ons erkend worde.

Natuur en aanleg zijn ons g e g e v e n. Gesteld, dat wij ze ons gegeven achten, of zelfs gegeven moesten achten door niet meer of anders dan eene redelooze natuurnoodwendigheid, dan konden wij er ons, vooreerst, niet onvoorwaardelijk door verbonden gevoelen: de volstrekte g e b o n d e n h e i d zou geen ruimte laten voor een gevoel van zedelijke g e h o u d e n h e i d. Het hoogste dat dan voor ons bestond zou zijn: de feitelijke gesteldheid van het menschdom, met zijne onvermijdelijk bovendrijvende preferentiën, ook ons onvermijdelijk meesleepende. Maar juist dit besef van ook in onze hoogst te stellen preferentiën medegevoerd te worden door eene fatale macht, zou — nog eens — geen plaats laten voor eerbied, laat staan voor onbepaalden eerbied, en mitsdien ook niet voor het plichtbesef. Dit toch is een zich vrijwillig buigen, niet voor hetgeen zich in zijne essentie voor ons verbergt, allerminst voor het product van een blind werkend mechanisme, maar voor hetgeen zich in onszelven aan ons ontdekt als het in waarde allerhoogste en als zoodanig alles beheerschende.

Doch evenmin zouden wij dan rekenschap kunnen geven van onze zedelijke vrijheid, zooals wij er ons bij het normale willen en werken van bewust zijn. Immers, wij zijn ons daarbij bewust, niet slechts eene krachtens den samenhang aller dingen feitelijk in 't menschdom en in ons praevaleerende voorkeur te volgen, neen, maar een willen te koesteren en tot daad te maken, dat ons innerlijk boven al het fatale en dus ook boven alle in dien samenhang te onderstellen fataliteit verheft; een willen, waarbij wij kiezen, niet wat wij onvermijdelijk *moeten* kiezen, maar wat wij *behooren* te kiezen, absoluut behooren te kiezen — waarom? — omdat het niet minder is dan het zich mede in en door ons realiseerende volstrekt hoogste goed. Alleen wanneer een volstrekt hoogst, een oneindig goed het alles-bewegende is, ontkomt het heelal aan de fataliteit, en kunnen wijzelven er aan ontkomen. Onze zelfbepaling kan alleen eene waarlijk onbelemmerde, vrije zelfbepaling zijn, wanneer zij een in onze mate met bewustheid participeeren is aan de absolute zelfbeweging van de het eeuwige in het geschapene reproduceerende en ook ons alzoo machtig makende Macht. Anders gezegd: onze wil is eerst vrij, wanneer hij een zich vereenigen is, niet met een fataal gegeven algemeen-menschelijken wil, maar met den zich, door middel van dien algemeen-menschelijken wil, in en aan ons ontdekkenden, in en door ons voltrekkenden goddelijken wil.

III.

Zich onvoorwaardelijk ten goede gehouden te gevoelen wil zeggen: zich bewust te zijn van een in en door ons te verwezenlijken oneindig goed, m. a. w. van eene onbepaald door ons te eerbiedigen en te volgen goddelijke roeping. Toch beteekent het niet, zich gehouden te gevoelen om in dit of het volgende oogenblik het ideaal der menschelijke volkomenheid te realiseeren; neen, maar om nu en in ieder oogenblik daarheen te streven, als een allengs en voortdurend te benaderen doel.

De keerzijde van het onvoorwaardelijk plichtbesef is het bewustzijn, dat men alles vermag waartoe men als mensch geroepen is. Toch beteekent dit wederom niet, dat men op

een gegeven oogenblik alles, zelfs niet dat men op een gegeven oogenblik iets meer of anders vermag dan waartoe men langs den geordenden ontwikkelingsweg bekwaam is geworden; neen, maar het beteekent wel, dat men zich bewust is steeds meer te zullen vermogen naar gelang men innerlijk opwast; en dit wil wederom zeggen: naar gelang men zich inspant.

Waar het zedelijk zelfbewustzijn ontwaakte, is men zich bewust niet slechts ingespannen te worden, maar zichzelf te moeten en te kunnen inspannen en dit niet vruchteloos te zullen doen.

„Zich inspannen": ziedaar — op ieder standpunt, waar men het „zich inspannen" niet, tegen beter weten in, omzet in een bloot mechanisch ingespannen worden — ziedaar een mysterie! maar een mysterie, waarop eenig licht valt uit het geloof in het groote mysterie: uit het geloof in God en de goddelijke immanentie [1]).

Voor den geloovige is zich zedelijk inspannen hetzelfde als: zich door den innerlijk gevoelden en tot al het betamende in staat stellenden goddelijken drang laten bezielen en drijven.

Kan men zich voor dien drang toegankelijk stellen anders of meer dan de langs den geordenden ontwikkelingsweg allengs in ons ontstaande conditiën gedoogen? — Neen, maar men weet, dat de tot hooger en heiliger streven onontbeerlijke, doch voorshands nog in ons ontbrekende conditiën mede in ons te voorschijn zullen worden geroepen; *in* ons, ja maar tevens door ons, dewijl zij te voorschijn treden wanneer en voorzoover wijzelven er met ernstig, tot God gekeerd verlangen naar trachten.

Zich bezinnen, zich verheffen, zich inspannen is alles mede onder bepaalde, geordende voorwaarden in ons teweeggebracht

---

1) Ik noem „zich inspannen", als eene zichzelve spannende spanning of een zichzelf spannend gespannen worden, een mysterie; doch niet een ander mysterie dan dat van alle kracht en activiteit, neen, hetzelfde, maar ons te meer treffend, dewijl wij het, als bewuste, binnen onzen gezichtskring meest oorspronkelijke en (betrekkelijk) zelfstandige en toch voor ons onverklaarbare activiteit, in onszelven ontmoeten.

Zich ontplooiende kracht is altijd slechts begrijpelijk, voorzoover het de conditiën betreft waaronder zij zich ontplooit; maar zijzelve, d. w. z. de zichzelf ontplooiende, zichzelf drijvende, wijst immer op de eeuwig-oorspronkelijke, volstrekte zelfbeweging, als haar ondoorgrondelijke bron en kern, en is dus van deze zijde steeds onbegrijpelijk.

effect; maar het is effect, niet slechts van eindige, berekenbare antecedenten en omstandigheden, doch in eerste en beslissende instantie van den goddelijken drang binnen in ons, waarvan wij ons als diepsten drang van ons eigen leven bewust worden, en die niet minder in ons teweegbrengt dan toenemende zelfbeweging.

In dit alles ontkomen wij nooit en nergens aan de vaste menschelijke ontwikkelingsorde; maar wij kennen en erkennen het geheel die ontwikkeling beheerschende en bezielende: de oneindige drijfkracht, die ons het meerdere waarborgt en het ons, met en naar ons verlangen, geeft; die, waar en zoovaak wij ons inspannen, onze spankracht wekt en verhoogt.

Dit verklaart ons het „zich inspannen" niet, immers niet in den zin waarin de wetenschap wordt gezegd te verklaren; maar het stelt het toch in het licht van de uit haren aard ondoorgrondelijke, doch niettemin als onuitsprekelijk-heerlijk en zegenend door ons erkende goddelijke werking. Het in ons aanwezige bewustzijn, onze verzekerdheid, dat God-zelf, als de in ons levende, onze spankracht spant, wekt in ons het vertrouwen, de fiducie, die onontbeerlijk is om meer te gaan vermogen, die zelve krachtsverhooging is [1]).

Men zou zedelijke vrijheid mede kunnen omschrijven als de eigenaardigheid van een willen, waarbij men verzekerd is van de efficaciteit van zijn willen; niet van zijne oogenblikkelijke en voorbijgaande, maar van zijne blijvende efficaciteit, die in de kracht van het hoogste al het lagere zich dienstbaar maakt.

Zoo wordt eerst door en voor de religieuze overtuiging het gevoel van verantwoordelijkheid en resp. van zedelijke vrijheid in een bevredigend licht geplaatst; als zijnde niet anders en niet minder dan het besef, dat wij gedreven worden door de ons inwonende en bezielende goddelijke drijfkracht, die ons het willen en het volbrengen geeft, maar het ons geeft door middel en naar gelang van ons eigen, door haar gewekt en

1) In de kracht, uitgaande van het geloof — niet aan de illusie van een voorhanden *liberum arbitrium* (of *liberté d'indifférence*), maar — aan de door ons te erlangen (reeds door ons omschreven) zedelijke vrijheid, ligt, naar ik meen, hoofdzakelijk de waarheid van de door ALFR. FOUILLÉE bij dit vraagstuk op den voorgrond gestelde „idées-forces". Zie diens „*La liberté et le déterminisme*, deuxième ed. 1884, zoowel als latere, in den regel intéressante artikelen van dezelfde hand

te wekken, verlangen en streven, het ons geeft, door ons het alleen begeerlijke eeuwige goed, als het voor ons erkenbare uitgangspunt en einddoel van ons eigen wezen en leven, zelven te doen begeeren [1]).

IV.

Nog eene opmerking voeg ik hieraan toe naar meer bijzondere historische aanleiding.

Zedelijke ontwikkeling brengt mede, dat men allengs toenemende wilskracht erlangt, zoodat men het goede, het betere kan en gaat willen, waar men het vroeger niet vermocht.

Dit meer vermogen wordt slechts verkregen onder bepaalde conditiën. Door deze conditiën aan te wijzen verklaart men, zooveel doenlijk, de wassende wilskracht, legt men het eindigoorzakelijke verband van dien aanwas zooveel mogelijk open.

Doch bedoelde conditiën brengen het meer-vermogen niet te weeg: neen, alleen het albezielende brengt het te weeg; God werkt in ons het meer en beter willen.

Dat wij ons bewust zijn door het albezielende gedreven en gedragen te worden, dit maakt dat wij ons vrij en verantwoordelijk gevoelen, voorzoover dit gevoel zuiver en betrouwbaar is.

Het allengs bereikte *Plus* is dus niet het product van een vrijmachtigen menschelijken wil, — zooals HOEKSTRA met RITTER scheen te willen beweren in zijn werk over *Vrijheid* enz. (bl. 261 v.); neen, 't is het product van de allengs meer aan ons meedeelende, ons allengs machtiger makende goddelijke bezieling, of, anders gezegd, van onzen allengs meer goddelijks menschelijk-actualiseerenden aanleg; iets waarop wellicht niet al de gewenschte nadruk is gelegd door SCHOLTEN, in zijn *De vrije wil* (bl. 157—159 en elders).

De goddelijke zelfbeweging reproduceert zich in ons: dit moet erkend worden, zal onze vrijheid en verantwoordelijkheid niet voor ons te loor gaan in een altijd min of meer naturalistisch en alzoo onbevredigend determinisme.

Zij reproduceert zich in ons volgens de geordende conditiën

---

1) Verg. omtrent het laatst vermelde *Theol. Tijdschr.* 1886 bl. 364 v.

onzer menschelijke ontwikkeling: dus is er geen plaats, zoomin voor iets vrijmachtigs in ons, als voor magische of supranaturalistische werking van boven.

Maar het produceerende is niettemin de t' onzer bewustheid komende goddelijke immanentie; alleen krachtens deze worden wij ons bewust van eene ons volstrekte verbindende roeping, van een voor ons verkrijgbaar met onze roeping overeenkomstig vermogen, weten wij te kunnen putten uit het onuitputtelijke en alzoo te mogen streven naar een eindeloos klimmend ideaal, met altijd betrekkelijke maar toch wezenlijke zelfbeweging.

Zal men misschien zeggen, dat ik slechts het woord heb gegeven aan eene reeds door haren naam in verdenking staande mystiek? — Indien ik te kort mocht hebben gedaan aan de eischen eener alleszins r e d e l ij k e overtuiging, 't zou geheel tegen mijne bedoeling zijn en mijzelven niet weinig bezwaren. Doch overigens kan ik niet anders dan mij overtuigd houden, dat wij nooit tot eene waarlijke bevredigende opvatting komen van onze zedelijke vrijheid, tenzij dan door de waarheid te erkennen en zoo goed mogelijk in 't licht te stellen, die er ligt in het bekende: „die door Gods geest geleid worden, zijn zonen Gods"; zij zijn het en zij weten dat zij 't zijn, en als zoodanig zijn en weten zij zich vrij, in en door God machtig om te beantwoorden aan hunne hooge en heilige roeping.

Laat mij hieromtrent ten slotte nog het volgende in overweging mogen geven.

Indien de religieuze verzekerdheid, dat wij in onze hoogste en beste aspiratiën door niet minder dan het eeuwig-heilige bezield en gedreven worden, zoodat dus dit eeuwig-heilige zich innerlijk aan ons ontdekt en mededeelt, indien deze verzekerdheid voor de critiek van het denken niet kan bestaan, dan moet al het hoogste en beste, waarin de religie, juist dáár waar zij tot klaarder en vollediger zelfbewustheid meent gekomen te zijn, pleegt te roemen, als de vrucht van bedrieglijke overspanning van de hand gewezen worden. Dan is reeds de uitdrukking „godsbewustzijn", hoe gewoon ook, slechts de vertolking van eene ijdele pretensie; en door te zeggen, „dat

wij door Gods geest geleid worden, dat wij diens geestes getuigenis en alzoo een onmiskenbaar godsgetuigenis in onszelven vernemen, dat wij Gods kinderen zijn", en al wat dies meer zij, zouden wij niet alleen eene hier immer onontbeerlijke beeldspraak, maar — zij 't ook te goeder trouw — slechts misleidende grootspraak bezigen.

Wat wil ik hiermee te kennen geven? — Geenszins, dat bedoelde bewering dus reeds hierdoor wederlegd zou zijn. Verre van dien! Ook het goed recht der religieuze verzekerdheid mag en moet wel zeker onderzocht en getoetst, en, bijaldien hiervoor de noodige termen aanwezig zijn, geloochend worden. Neen, ik wil er alleen mee zeggen, dat wie in boven vermelden zin oordeelt, dan ook wel moet weten niet minder van de hand te wijzen dan het meest eigenaardige der religieuze geloofsgewisheid.

Nu heb ik, zoowel bij het vroeger als bij het thans betreffende ons vrijheidsbewustzijn geschrevene, ondersteld, met den lezer te staan op den gemeenschappelijken bodem der religieuze convictie; convictie — het zij nogmaals herinnerd — welker inhoud, naar mijne meening, voor het reflecteerende nadenken alleen als postulaat blijkt vast te staan, maar toch wel degelijkt blijkt vast te staan; weshalve de intuïtieve verzekerdheid des geloovigen alleszins gerechtvaardigd blijkt te zijn [1]). Wordt evenwel deze verzekerdheid als onbetrouwbaar afgewezen, dan spreekt het van zelf dat aan beschouwingen als de vroeger en thans door mij voorgedragene, geen waarde kan worden toegekend.

Gesteld [2]): iemand meent, wel als resultaat van zijn theoretisch denken tot een absoluten wereldgrond te moeten besluiten, een oneindig Wezen te moeten aannemen werkzaam in al het eindige, maar dit Wezen overigens voor ons, niet alleen ondoorgrondelijk, maar onkenbaar te moeten achten, aangezien het eindige schepsel, zijns inziens, in geen bewust contact met het oneindige kan komen, aangezien wij van een eeuwig goed geenerlei innerlijke ervaring kunnen opdoen, —

1) Verg. *Theol. Tijdschr.* 1888, bl. 414—415.

2) Zekerheidshalve zij hier gezegd, dat ik met deze onderstelling niet anders bedoel dan eene *casus positio*; zoodat ik voor de aan te voeren meening niemand persoonlijk aansprakelijk stel, buiten wie zelven haar mochten willen aanvaarden.

dan moge de zoodanige persoonlijk nochtans religie of zelfs veel meer religie bezitten dan hijzelf weet of te verstaan geeft, theoretisch zal hij eene religieuze verzekerdheid als de bovengenoemde niet kunnen toelaten, en derhalve in 't geen ik er in meen te zien en uit wil afleiden zich geenszins kunnen vinden. Tusschen hem en mij zou dus eene veelmeer principieele discussie aan al het andere moeten voorafgaan.

Naar mijne meening vermag eene zuiver theoretische overtuiging, zoomin zij voor het godsdienstig geloof in de plaats kan treden, evenmin dit uit zichzelve voort te brengen. Al meende men ook omtrent de hoedanigheid van het hoogste Wezen een en ander uit der dingen gesteldheid bij gevolgtrekking te kunnen opmaken, nooit kan men langs dien weg het toevoorzicht bereiken, 't welk het licht en de kracht des vromen is. Wanneer toch de zedelijke verzekerdheid niet het alles-afdoende, niet voldoende is om geheel het godsdienstig geloof te dragen, dan is zij evenmin voldoende om aan een langs anderen weg erkend hoogste Wezen een onbepaald eerbied-wekkend karakter te doen toekennen; — en toch kan alleen het voorwerp van onbepaalden eerbied aanbiddelijk en al 't vertrouwen waardig, in één woord „God" zijn.

En ter andere zijde: zoo zeker het religieuze geloof, d. w. z. de onze zedelijke waardeering vergezellende verzekerdheid, geheel eene metaphysica in zich draagt, zoo onredelijk zou het zijn, die verzekerdheid niet te laten medespreken, wat zeg ik? met haar niet in de eerste plaats te rade te gaan, bij de overweging van metaphysische vraagstukken, die met de groote levensvragen in de nauwste betrekking staan; onredelijk — tenzij men haarzelve niet betrouwbaar mocht achten; wat toch geen ernstig gezinde doet of kan doen.

Zich zoo klaar en juist mogelijk rekenschap geven van de verzekerdheid, waardoor wij feitelijk gedragen worden zoo vaak wij ons eerbiedig buigen voor den eisch van den plicht en met vertrouwen en geestdrift ons uitstrekken naar het zedelijk ideaal, — en dus mede van al hetgeen die verzekerdheid impliceert, van hetgeen zij ons (intuïtief, doch voor de reflectie bij wijze van postulaat) doet vaststellen; — om hetgeen alzoo voor ons vaststaat (altoos zooveel doenlijk gezuiverd van 't geen er tijdelijks en toevalligs aan kleeft) in ver-

band te brengen met de betrouwbare resultaten van waarneming en wetenschap, doch steeds in dier voege, dat het interpreteerende door ons ontleend wordt aan die hoogste en beste overtuigingen, die onafscheidelijk zijn van het geloof aan onze zedelijke roeping: — ziedaar, naar ik nog immer blijf meenen, de eenige, ja maar ook de koninklijke weg om tot eene zoowel redelijke als bevredigende levens- en wereldbeschouwing te komen. Geen eenzijdige vereering, zoomin van eene zuivere, op waarneming bouwende wetenschap, als van een zuiver, theoretisch of bespiegelend denken, mag ons ooit doen vergeten, dat het licht des levens ons slechts kan opgaan uit hetgeen aan ons leven beteekenis en waarde verleent.

Religieuze verzekerdheid, die geen wijsgeerig inzicht ontsluit, is òf nog niet tot klare zelfbewustheid gekomen, òf zelve bedrieglijk; wijsgeerig inzicht, dat de zedelijk-religieuze verzekerdheid ter zijde stelt, meent te kunnen ontberen, dat haar niet in zich opneemt, om zelf door haar voorgelicht haar weerkeerig te verhelderen, is en blijft kreupele wijsheid.

Ik voegde dit hier slechts bij, als wellicht niet ondienstig om, te midden van velerlei meeningsverschil en spraakverwarring, tot de vóór alles noodige en gewenschte klaarheid te komen.

Januari 1889. Ph. R. Hugenholtz.

EIN VOTUM ZUR FRAGE NACH DER ECHTHEIT, INTEGRITÄT UND COMPOSITION DER VIER PAULINISCHEN HAUPTBRIEFE.

Ohne Zweifel die bemerkenswertheste Erscheinung auf dem Gebiet der neutestamentlichen Forschung sind die in der neueren und neuesten Zeit hervortretenden, an Zahl und Energie sich zusehends mehrenden Angriffe auf die Echtheit der Paulusbriefe und zwar gerade der 4 Hauptbriefe, welche bisher auch einer fortgeschrittenen kritischen Betrachtung als sichere, wesentlich intakte, Weg und Richtung weisende Denkmale der apostolischen Zeit gegolten haben. Die fast vergessenen und soweit sie nicht vergessen waren, doch in tiefem Misskredit stehenden Versuche von Bruno Bauer und Christian Hermann Weisse leben in neuen Formen wieder auf und zwar sind diejenigen, von denen diese neuen Versuche ausgehen, Männer, die früher zur Tübinger Schule sich bekannt haben, derselben Tübinger Schule, deren Licht einst Bauers und Weisses Unternehmen so sehr in den Schatten gestellt.

Die Tübinger Construction der urchristlichen Geschichte hatte bereits von einstigen Jüngern der Schule eine starke Revision erfahren. Allein die Tübinger Voraussetzung der Echtheit der 4 paulinischen Hauptbriefe und die darauf gegründete These vom Gegensatz von Judenchristenthum und Paulinismus hatte man im Grund unangetastet gelassen. Man hatte die Bedeutung jenes Gegensatzes, aus welchem Ferd. Chr. Baur und seine Schüler die ganze Entwicklung des Urchristenthums bis zur Entstehung der altkatholischen Kirche abgeleitet hatten, eingeschränkt auf die apostolische Zeit selbst, während man die folgende Zeit nicht mehr von jenem Gegensatz massgebend

beherrscht fand sondern von dem von Anfang an im Heidenchristenthum wirksamen oder in dasselbe später eingedrungenen Hellenismus in ihrer Gestaltung bedingt sah.

Das Unbefriedigtsein von der Baurschen Geschichtsconstruction ist est nun auch, was den neueren Angriffen auf die Grundstellung der Tübinger Schule, auf die Echtheit der 4 paulinischen Hauptbriefe in letzter Linie zu Grunde liegt. Die Männer, welche diese Angriffe unternehmen, erkennen die Unmöglichkeit, die Geschichte des Urchristenthums so zu construiren, wie es Baur that, aber jene oben erwähnten Correkturen kommen ihnen als Halbheiten vor. Sie brechen den Bau des Meisters von Grund aus ab, um einen völlig neuen aufzurichten und doch bewähren sie sich dabei wieder als echte, consequente Schüler desselben, sofern Entwicklung, wirkliche und volle Entwicklung ihre Losung ist. Dieser Entwicklung liegt der Paulus der Briefe wie ein störender Felsblock im Wege. Isolirt nach vorwärts und isolirt nach rückwärts, unhomogen dem ursprünglichen Christenthum und ohne Folgen für die nächste Zukunft ist er ein geschichtliches Räthsel, eine Erscheinung, die statt zur Aufhellung der urchristlichen Geschichte etwas beizutragen, dieselbe vielmehr unerklärbar macht. Die 4 paulinischen Hauptbriefe müssen darum von ihrer Stelle gerückt werden. Das ist wohl der Grundgedanke, der Loman [1]) und Pierson [2]) bei ihren Angriffen auf die Briefe geleitet hat. Bei beiden wirkt im Hintergrund noch eine Beurtheilung und Auffassung der evangelischen Geschichte mit, in der diese selbst nicht als die wirkliche Geschichte einer Person sondern wenigstens grossentheils als allmählig angesammelter und concentrirter Niederschlag aus verschiedenartigen Bestrebungen messianisch oder pneumatisch gerichteter Kreise des Judenthums erscheint, eine Auffassung, bei welcher eine Erscheinung wie Paulus dicht bei den Anfängen des Christenthums erst recht unerklärbar wird. Pierson kann daher die paulinischen Briefe in ihrer traditionellen Entstehungszeit nur stehen lassen unter der Voraussetzung, dass die Anfänge

1) Quaestiones Paulinae, Theologisch Tijdschrift 1882, 1883, (1886).

2) Verisimilia von Pierson und Naber, Amsterdam (van Kampen) 1886. cf die frühere Schrift van Pierson: De bergrede en andere synoptische fragmenten, Amst. 1878.

des Christenthums viel weiter zurückreichen als man gewöhnlich auf Grund des Neuen Testaments annimmt, Loman dagegen, der die Anfänge des Christenthums zeitlich nicht verschriebt, muss die paulinischen Briefe ans Ende des ersten und in den Anfang des zweiten Jahrhunderts rücken.

In der Ausarbeitung seiner These schliesst sich Loman mehr an Bruno Bauer an, während Pierson zusammen mit Naber in den Verisimilia die Methode von Weisse, allerdings in viel umfassenderem und radikalerem Masse, zur Anwendung bringt.

Loman beruft sich für die Ungeschichtlichkeit des Charakters von Paulus, wie ihn die Briefe zeichnen, auf die Apostelgeschichte, besonders den Wirbericht, sowie auf eine Überlieferung innerhalb judenchristlicher Kreise und führt gegen die Briefe selbst ins Feld die Unmöglichkeit, ihre geschichtliche Situation festzustellen, den Mangel äusserer Zeugnisse in der ältesten Zeit, das Schweigen der altchristlichen Schriftsteller, zuerst des Lucas aber selbst noch des Justin, während erst seit 120 oder 130 einzelne zum Theil unsichere Spuren ihres Vorhandenseins auftreten, bis die marcionitische Bewegung ihr Dasein voll documentire.

Die Verfasser der Verisimalia lösen die Paulusbriefe auf in eine Reihe von Fragmenten, deren Entstehung in freier, mehr pneumatisch gerichteten jüdischen Kreisen zu suchen sei und die dann ein christlicher Schriftsteller der bischöflichen Zeit, Paulus episcopus unter starker Bearbeitung zusammenredigirt habe.

Zuletzt hat Rudolf Steck [1]) die Arbeit Lomans selbständig zu ergänzen und weiterzuführen unternommen und zwar ohne die Voraussetzungen Lomans hinsichtlich der evangelischen Geschichte zu acceptiren unter Beschränkung auf die 4 Hauptbriefe des Paulus. Er geht von einer eingehenden Kritik des Galaterbriefs als des schwächsten Punktes der Stellung aus und sucht dessen Unechtheit zu beweisen, ist aber ebenfalls der Meinung, dass alle 4 Briefe mit einander fallen.

Ich bin bis in die allerjüngste Zeit diesen Versuchen in ihrem ganzen Umfang skeptisch, ja mehr als skeptisch gegen-

---

1) Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht nebst kritischen Bemerkungen zu den paulinischen Hauptbriefen. Berlin, Reimer, 1885.

übergestanden. Die Beweise, die Loman beibrachte, schienen mir theils unrichtig, theils zweifelhaft, theils unzureichend, zu sein. Vor Allem seine Berufung auf die Acta schien mir wenig in die Wagschale zu fallen wegen des vielfach unhistorischen und tendentiösen Charakters dieser Schrift. Die Acta benützen den Bericht des Augenzeugen nur mit grosser Auswahl in recht unschuldigen Partieen. Warum machen sie von diesem Bericht keinen ausgedehnteren Gebrauch, warum geben sie ihn nicht, jedenfalls nicht unmittelbar wieder an Punkten, wo seine Darstellung in erster Linie von Bedeutung wäre? Sie lassen Petrus die Heidenmission beginnen und das Recht der Heidenmission schon Act. 11, 1—18 siegreich vertheidigen, so dass von da aus angesehen die Verhandlung über die Heidenmission in Act. 15 unverständlich wird. Sie stellen Paulus dar als im vollen Einklang mit den Uraposteln und können doch nicht verbergen, dass gegen Paulus eine starke Feindschaft unter den Judenchristen bestand (Act. 15, 5—7; 21, 20 ff.), was mir zusammen mit einer Charakteristik der paulinischen Verkündigung, wie wir es Act. 13, 38. 39 finden, ein wesentliches Zugeständniss an den Paulus der Hauptbriefe zu sein schien.

Die günstige Meinung, die in späterer Zeit in gewissen judenchristlichen Kreisen über Paulus bestand, konnte sich gerade auf Grund der Vorstellung gebildet haben, welche die Acta von Paulus erweckten. In späterer Zeit, da man der wirklichen Geschichte ferner stand, konnte man sich leicht auf den Paulus der Acta gegen die Briefe und ihren Paulus berufen. Dass die Acta die Briefe nicht kennen, schien mir nicht bewiesen, in jedem Fall schien mir die Tendenz der Acta ihr Schweigen in dieser Hinsicht zu erklären. Mit Unrecht schien mir Loman die Benützung der Paulusbriefe bei Justin und in den Clementinen zu läugnen, und das Verhältniss der Briefe zum 4. Evangelium nach der Bedeutung, die es für die frühere Existenz dieser Briefe hat, nicht entsprechend zu würdigen. Dazu kam, dass ich bereits in dem ursprünglichen [1]), unter Nerva geschriebenen Barnabasbrief die

---

1) Von einer grösseren Arbeit über den Barnabasbrief habe ich bis jetzt nur das erste Capitel in den Jahrb. f. prot. Theol. 1888 veröffentlicht. Doch hoffe ich, sobald ich mit anderem fertig bin, die ganze Arbeit publiciren zu können.

Hauptbriefe des Paulus, namentlich aber den Epheserbrief benützt fand, der selbst wiederum die Hauptbriefe voraussetzt. Der Hinweis Lomans auf die Schwierigkeiten, die geschichtliche Situation der Briefe sich deutlich zu machen, schien mir bei den Corinthierbriefen am wenigsten zu verfangen. Was in dieser Beziehung hier unklar ist, schien sich mir aus der Thatsache zu erklären, dass wir nicht alle Briefe mehr haben und dass auch die, welche wir haben, nicht intakt auf uns gekommen scheinen. Beim Römerbrief und beim Galaterbrief empfand ich zwar wohl das Bedenkliche, dass aus den Briefen heraus auf die Frage, welchen Charakter bezw. welchen Wohnsitz die Leser haben, so wenig sicher sich antworten liess. Namentlich der Römerbrief schien mir hinsichtlich seiner Leser ein verdächtiges Doppelgesicht zu zeigen. Aber derlei Bedenken genügten mir nicht, um an der Echtheit der Briefe ernstlich zu zweifeln.

Was mir an Lomans Argumentation übrigens am meisten Anstoss gab, war das abstrakte Verfahren, die Anwendung des Entwicklungsgedankens als heuristischen Princips in so extremer Weise, dass schöpferische, bahnbrechende Persönlichkeiten aus der Geschichtsentwicklung ganz ausgeschlossen werden zu müssen schienen.

Dass die Verisimilia es mir angethan hätten, kann ich nicht sagen. Wohl stimmte ich ihrem Protest gegen das Mückensäugen und Kameeleverschlucken der herkömmlichen neutestamentlichen Exegese zu, aber die Verfasser schienen mir ins entgegengesetzte Extrem, in einen phantastischen Subjectivismus zu verfallen, sofern sie einfach tabula rasa machten, d. h. um völlig ungehindert zu Werk gehen zu können, von aller geschichtlichen Überlieferung abstrahirten, um mit einem vorgefassten, geschichtlich unbegründbaren Erklärungsprincip an die einzelnen neutestamentlichen Schriften heranzutreten und im Interesse der Durchführung jenes Princips Schwierigkeiten zu entdecken, die grossentheils nicht bestehen und, soweit sie bestehen, nicht zu der Lösung führen, welche die Verfasser anstreben.

Stecks Buch hat mich durch seine ruhige Haltung angenehm berührt. Aber überzeugt hat es mich zunächst auch nicht. Ich fand wohl vieles, was sich gegen den Galaterbrief

sagen liess, scharfsinnig und geschickt zusammengestellt und verwerthet. Aber die Argumente, welche Steck gegen die übrigen paulinischen Hauptbriefe vorbrachte, um deren Unechtheit ebenfalls zu beweisen, schienen mir, sosehr Einzelnes auf mich Eindruck machte, zum Stich zu schwach, und solange die Stellung der beiden Corintherbriefe, vor allem aber die des Römerbriefs nicht erschüttert war, schien mir auch der Galaterbrief noch verhältnissmässig sicher geborgen zu sein.

Dass übrigens einer Sache, welcher Leute von so geschärftem kritischem Verstand, von so besonnener Ruhe, von so unbestechlichem Wahrheitssinn, wie mein hochverehrter Freund und College Loman und nun auch Steck mit solcher Überzeugung zugethan waren, irgend etwas Richtiges zu Grund liegen müsse, dieses Gefühl hat sich bei mir stärker und stärker geltend gemacht. Und so nahm ich zwischen andere Arbeiten hinein eine Lektüre des Römerbriefs vor im Gedanken, dass an ihm die ganze Frage zur Entscheidung kommen müsse.

Die mir stets befremdliche, für einen Brief, zumal für einen Brief an eine dem Schreiber fremde Gemeinde, in welchem keineswegs konkrete Gemeindeangelegenheiten ausführliche Auseinandersetzungen erheischten, — die für einen solchen Brief ganz ungeheuerliche Länge des Schreibens weckte aufs Neue Bedenken in mir. Entweder, musste ich mir sagen, ist der Brief als Brief eine Fiction, oder müssen in den ursprünglichen Brief umfangreiche Stücke erst nachträglich eingefügt worden sein. Die längst und allgemein anerkannte Thatsache der verhältnissmässigen Selbständigkeit der einzelnen Theile des Briefs nebeneinander, insbesondere der Capitel 1—8, 9—11, 12—14 (15), der Umstand, dass von c. 16 auch von gemässigten Kritikern höchstens 16, 1—3 und 16, 21—24 oder bloss letztere Verse als ursprünglich anerkannt werden, während man den Rest für eine Interpolation erklärt, konnte mich in meinen Bedenken nur bestärken. Dazu kam, dass ich Lomans Bemerkung, dass der Brief keine Entscheidung über den juden- oder heidenchristlichen Charakter der Leser zulasse, als völlig zutreffend anerkennen musste. Der Brief schwankt in dieser Beziehung unsicher nach zwei Seiten, doch so dass mit der Annahme eines gemischten Charakters der Gemeinde,

auch mit der Annahme einer judenchristlichen Minorität neben einer heidenchristlichen Majorität nichts erklärt wird, da manche Stellen den heidenchristlichen Charakter der Gemeinde so bestimmt aussprechen, dass daneben das Mass und die Art, wie in andern Theilen auf Judenchristenthum und Judenthum Rücksicht genommen wird, unverständlich ist. Steck [1]) urtheilt mit vollem Recht, dass der Brief auf die Frage, ob seine Leser Heiden- oder Judenchristen gewesen seien, nicht eine Antwort gebe sondern zwei bis drei verschiedene Antworten, je nachdem man die Frage an seine einzelnen Theile richte. „Der Eingang 1, 1—16, sagt Steck, richtet sich ausdrücklich an Heidenchristen, der erste Haupttheil 1, 16—8, 39 kann nur verstanden werden, wenn die ganze Auseinandersetzung mit einem noch im Judenchristenthum befangenen Bewusstsein vor sich geht, der zweite Haupttheil 9—11 ist wieder deutlich für Heidenchristen geschrieben, doch so dass die erörterte Frage vom höchsten Interesse für ihr Verhältniss zum Volk des alten Bundes bleibt, ich möchte sagen, doch so, dass man sieht, der Abschnitt ist trotz der heidenchristlichen Adresse eigentlich für Juden und Judenchristen bestimmt und sucht des Paulus Hingabe fürs auserwählte jüdische Volk trotz seiner Heidenmission ins Licht zu stellen bezw. mit dieser in Einklang zu bringen. Der dritte Haupttheil 12—14 (ich würde 12—15 zusammennehmen und darum bestimmter urtheilen) ist, so fährt Steck fort, soweit er bestimmte Leser erkennen lässt, ebenfalls an eine heidenchristliche Gemeinde gerichtet und nur die Schwachen im Glauben können vielleicht, aber keineswegs mit Sicherheit, für Judenchristen gehalten werden."

Damit scheint mir das Problem, das der Brief hinsichtlich seiner Leser aufgibt, richtig formulirt zu sein. Dass die einst dominirende Ansicht vom judenchristlichen Charakter der römischen Gemeinde plötzlich in das Gegentheil umschlagen konnte, dass ferner trotz der scheinbar siegreichen Vertheidigung des heidenchristlichen Charakters der Leser durch Weizsäcker [2]) dennoch Leute wie Mangold [3]) an der entgegenge-

1) a. a. O. S. 361 f.
2) Jahrb. f. Deutsche Theologie 1876.
3) Der Römerbrief u. seine gesch. Voraussetzungen 1884.

setzten alten Baurschen Ansicht festhalten, und dass endlich Holtzmann [1]) zu der verzweifelten Auskunft seine Zuflucht nehmen muss, die Unsicherheit des Römerbriefs hinsichtlich des Charakters seiner Leser erkläre sich daraus, dass Paulus keine eigene Anschauung von der Gemeinde gehabt habe, diese Thatsachen sind nur geeignet, das Bedenkliche der Sache recht ins Licht zu setzen.

Mit der Schwierigkeit, den Charakter der Leser des Römerbriefs festzustellen, hängt eng zusammen die Schwierigkeit, seinen Zweck zu bestimmen. Wenn Paulus einen Brief an die römische Gemeinde schreibt, so muss man erwarten, dass er dies thut entweder mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der Gemeinde oder mit Rücksicht auf eigene Bedürfnisse oder mit Rücksicht auf beides zugleich. Vorwiegend vom ersten Gesichtspunkt aus hat man den Brief erklären wollen, indem man ihn als Streitschrift oder als Apologie des paulinischen Evangeliums gegenüber einer wesentlich judenchristlichen Gemeinde fasste oder indem man ihm eine conciliatorische Tendenz d. h. den Zweck zuschrieb, zwischen den Gegensätzen innerhalb der römischen Gemeinde, zwischen ihren heidenchristlichen und judenchristlichen Bestandtheilen zu vermitteln, oder indem man eine Gefährdung der heidenchristlichen Gemeinde Roms durch judaistische Agitation voraussetzte. Allein keine dieser Annahmen lässt sich einleuchtend machen. Die Gemeinde ist so zusammengesetzt, dass sie Paulus rundweg zu den Heiden rechnen kann (1, 1—16; 15, 14 ff.). Er setzt voraus, dass die Gemeinde seinen Standpunkt kennt und theilt (1, 7—12; 6, 17; 15, 24, 25). Nimmt man einen judenchristlichen Bestandtheil innerhalb der Gemeinde an, so muss man die Schwachen in c. 14 und 15, als Judenchristen fassen. Aber gerade daraus dass und aus der Art wie hier die Gemeinde ermahnt werden muss, sich der Schwachen anzunehmen, geht hervor, dass diese Judenchristen in der Gemeinde keinerlei Rolle neben der herrschenden heidenchristlichen Majorität gespielt haben. Von tiefgreifenden Differenzen zwischen den heidenchristlichen und judenchristlichen Bestandtheilen der Gemeinde kann darum keine Rede sein und damit ist besonders der conciliatorischen

1) Lehrbuch der hist.-krit. Einltg. i. d. N. T. 1886. S. 261.

Auffassung des Römerbriefs der Boden entzogen. Das Gesagte spricht aber ebenso bestimmt gegen die Auffassung des Römerbriefs als einer Streitschrift gegenüber einer überwiegend judenchristlichen Gemeinde oder gegenüber einer judaistisch beeinflussten heidenchristlichen Gemeinde. Die letztere Annahme hat noch speciall die Thatsache gegen sich, dass die Polemik gegen den Judaismus im Brief ganz allgemein auf doktrinärer Höhe sich hält, ohne gegen ein konkretes Auftreten desselben in der römischen Gemeinde sich zu richten. Es bliebe darum nur die Annahme übrig, Paulus suche einer künftig möglichen judaistischen Beeinflussung der römischen Gemeinde vorzubeugen, aber diese künstliche und abenteuerliche Ausflucht richtet sich von selbst. Weiss [1]) hat darum neuerdings den Brief ableiten wollen aus dem eigenen Bedürfniss des Apostels, „den geistigen Ertrag der unmittelbaren Vergangenheit sich selbst zum Bewusstsein zu bringen und durch eine schriftstellerische Darstellung zu fixiren".

Holtzmann [2]) hat dagegen bemerkt, dass aus reiner Freude an der Kunst der Selbstdarstellung im apostolischen Zeitalter Niemand zur Feder gegriffen habe. In jedem Fall wäre es auffallend, dass Paulus dies gethan haben sollte in einem Brief, und zwar in einem Brief an eine ihm persönlich fremde Gemeinde, die er überdies selbst zu den Heiden rechnet und für die also ein grosser Theil seiner Ausführungen ohne direkte Bedeutung war. Da sollte man doch viel eher erwarten, dass er jenem Bedürfniss genügte in einer Niederschrift, die für ihn selbst bestimmt war, oder dass er es that in einem Brief an eine von ihm selbst gegründete und mit ihm selbst nah verbundene Gemeinde, vornehmlich an eine solche, für welche die ausführliche Bezugnahme auf Judenchristenthum und Judenthum von unmittelbar praktischer Bedeutung war.

Man sieht: wie man auch den Zweck des Römerbriefs bestimmen will, immer erheben sich Schwierigkeiten, die zuletzt in den Partieen des Briefs, welche mit dem Judenchristenthum oder dem Judenthum sich auseinandersetzen, ihren Grund haben.

Alle diese bedenklichen Symptome zusammen scheinen mir

---

1) Lehrbuch der Einleitung ins N. T. 1886 S. 233 f.

2) a. a. O. S. 265.

die Frage, ob nicht der Römerbrief, wie er vor uns liegt, in umfassendem Mass interpolirt sei, zu einer dringlichen zu machen.

Wenn man in solcher Absicht den Brief durchforscht, so wird der Blick wohl immer zuerst auf die Kluft fallen, die zwischen Capitel 12 und dem Vorhergehenden besteht. Mit οὖν wird Capitel 12 eingeführt und doch geht vorher ein ganz ausdrücklicher und formeller Abschluss der Capitel 9—11 in den Versen 11, 33—36. Nach einem solchen Abschluss fällt die Fortsetzung mit οὖν auf. Dass das οὖν erläutert wird durch die folgenden Worte: διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ, die sich auf den im Ausgang von c. 11 ausgesprochenen Gedanken beziehen, dass den Heiden durch den Ungehorsam der Juden Erbarmung widerfahren sei, kann mein Bedenken nicht aufheben, um so weniger als wir in 11, 30 ff. immer die Ausdrücke: ἠλεήθητε, ἐλέει, ἐλεηθῶσιν, ἐλεήσῃ finden, sodass das διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ gerade auch des verschiedenen Ausdrucks wegen als von anderer Hand stammend erscheint. Dass Jemand hinter den Capiteln 9—11 in 12, 1 ursprünglich mit οὖν fortgefahren sei, ist nicht wahrscheinlich. Viel eher scheint mir das οὖν darauf zu weisen, dass vor Capitel 12 ursprünglich etwas anderes stand, dass die Capitel 9—11 erst nachträglich davor zu stehen kamen und dass ein Dritter, der die Fortsetzung mit οὖν hinter den Capiteln 9—11 auffallend fand durch Einfügung der Worte διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ nachbessern wollte.

An dem οὖν in 12, 1 hinter c. c. 9—11 haben schon Heumann, Straatman[1]), Schultz[2]), Michelsen[3]) Anstoss genommen und daraus die Vermuthung abgeleitet, dass vor c. 12 etwas stand, was wir nicht mehr besitzen, so dass c. 12 als der zweite Theil einer verlorenen Schrift anzusehen wäre. Allein liegt es nicht näher, das was c. 12 ursprünglich unmittelbar vorhergieng im Römerbrief selbst zu suchen und die Capitel 9—11 als Interpolation zu betrachten? Um das letztere anzunehmen fehlt es nicht an Gründen. Die Baursche Ansicht, dass diese Capitel den Haupttheil des ganzen Briefes bilden, ist so gut wie allgemein aufgegeben und haben vielmehr eine ganze

1) Theol. Tijdschrift 1868, S. 24 f.; 55 f.
2) Jahrb. f. deutsche Theol. 1876 S. 104 f.
3) Theol. Tijdschrift 1887 S. 107.

Reihe von Exegeten anerkannt, dass die Capitel 9—11 nur ein Anhang oder ein Nachtrag sind, der als solcher ohne Weiteres entbehrt werden kann. Weisse [1]) ist mit seiner Stilkritik zu dem Resultat gekommen, dass die c.c. 9—11 eine Interpolation bilden. Steck [2]) urtheilt ebenfalls, dass die c.c. 9—11 eine andere Hand verrathen als die 8 ersten Capitel, sofern hier ein viel oberflächlicherer Gebrauch vom Schriftbeweis gemacht werde und die ganze Darstellung und Sprache etwas gröber sei. Auch hat Steck die Abhängigkeit dieses Abschnitts von Philo und vom 4. Esra wahrscheinlich gemacht.

Wenn wir darum die Capitel 9—11 ausscheiden, so wird die Stellung von c. 12 eine entschieden bessere. Die konkrete Paränese in den c. c. 12, 13 ist in den Capiteln 6—8 vorbereitet, sofern der Hauptgedanke hier der ist, dass bei denen die in Christus sind, der Leib todt ist um der Sünde willen, der Geist Leben um der Gerechtigkeit willen.

Wir müssen aber die 8 ersten Capitel selbst näher ins Auge fassen. Dieselben zerlegen sich ungesucht in die Abschnitte 1, 1—17; 1, 18—4, 25; c. 5—8. Wir beginnen mit einer Untersuchung des letzteren Abschnitts. Da giebt in erster Linie die Stelle 5, 12—16 Anlass zur Kritik. In Vers 12 wird begonnen mit einer Vergleichung, aber diese Vergleichung wird nicht zu Ende geführt. Auf das ὥσπερ folgt kein οὕτως. Der strömende Zufluss der Gedanken, sagt man [3]), treibt den Apostel fort, so dass er die angehobene Structur fallen lässt. Mir will diese Erklärung wenig einleuchtend vorkommen. Viel wahrscheinlicher dünkt mir, dass hier der ursprüngliche Text durch fremde Hände verändert und entstellt worden ist. Vers 12ª hat, glauben wir seine ursprüngliche Fortsetzung in 15ᵇ. Schon Michelsen [4]) hat, wie ich sehe, diese Vermuthung wenigstens in Frageform ohne nähere Begründung ausgesprochen, während Weisse [5]) die Verse 13, 14, 16, 17 streichen wollte. Dass wirklich ein Schriftsteller, der in V. 12ª eine

---

1) Philos. Dogmatik S. 146.
2) a. a. O. S. 360. S. 241 f. S. 233 f.
3) Weiss, Römerbrief in Meijers Commentar.
4) a. a. O. p. 179.
5) a. a. O.

so grossartige Parallele zu ziehen begonnen hat, durch einige schulmeisterliche Anmerkungen sich sollte davon haben abbringen lassen, die Parallele auch zu Ende zu führen, finde ich ganz und gar unwahrscheinlich. Die Verse 12b, 13, 14, tragen den Stempel des erklärenden Zusatzes an der Stirn. Die Worte *καὶ οὕτως* etc. in 12b enthalten nur eine ausdeutende Umschreibung des Vorhergehenden, während die Verse 13 und 14 wiederum V. 12b erläutern sollen mit Rücksicht auf das Verhältniss von Sünde und Gesetz. Dabei ist der Gedanke der Herrschaft des Todes in Vers 14 entlehnt aus Vers 17, während der Schluss von Vers 14, die Worte: *ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος* eine Anticipation ist, die geradezu unverständlich ist, wenn man nicht bereits das Folgende kennt. Man erkennt hier die Hand eines Interpolators, der die ganze Vergleichung vor sich hatte und in den Schlussworten von V. 14 einigermassen einen Ersatz geben wollte für die vorläufig in Wegfall gekommene zweite Hälfte der Parallele. An Vers 15a verräth sich aber der Interpolator erst recht. Der Interpolator hatte, nachdem er an 12a das, was jetzt in 12b, 13, 14 steht, angehängt hatte, die zweite Hälfte der Parallele noch übrig. Er musste dieselbe, wenn er sie noch bringen wollte, zu einer vollen Parallele ergänzen, indem er das bereits verwerthete erste Glied ersetzte. Überdies musste er von seinem Zusatz in 12b, 13, 14 aus zu der wiederholten Vergleichung überleiten. Wie hat er sich nun dabei geholfen? Zur Überleitung hat er Vers 16a zu Hilfe genommen und das zu ersetzende erste Glied der Parallele hat er nach dem Vorbild von 17a gebildet. Was speciell jene Überleitung angeht, so wollte der Überarbeiter neben die Vergleichung, die in den Versen 5, 12—14 unter Abbrechung der Structur schliesslich doch noch nothdürftig durch die letzten Worte von Vers 14 zu Stand gekommen ist, nicht einfach eine völlig parallele zweite Vergleichung (bestehend aus der durch ein erstes Glied ergänzten zweiten Hälfte der ursprünglichen Parallele) fügen. Er wollte vielmehr einen logischen Fortschritt zu Stand bringen, den er durch die nach dem Vorbild von 16a gebildeten ersten Worte von Vers 15 zu erreichen suchte, um deretwillen er dann die Verbindung mit der zweiten Hälfte der Parallele statt mit *οὕτως* mit *πολλῷ μᾶλλον* machen musste. Dass

wir mit dieser Erklärung Recht haben, geht daraus hervor, dass offenbar die entsprechenden Sätze in 15ª und 16ª nicht beide nebeneinander ursprünglich sein können, sondern dass dies nur entweder der eine oder der andere ist. Dass 16ª ursprünglich ist, zeigt die folgende, den Satz rechtfertigende feine Vergleichung in 16ᵇ. Dagegen Vers 15ª wird durch 15ᵇ nicht ebenso erklärt und gerechtfertigt. Das πολλῷ μᾶλλον soll zwar offenbar den in 15ª ausgesprochenen Unterschied einigermassen begründen, aber das ist ein schlechter, völlig unzureichender Nothbehelf, so dass man deutlich sieht, dass 15ᵇ nicht von Hause aus die Fortsetzung ist zu 15ª. Wir meinen also, dass man 5, 12ª unmittelbar mit 5, 15ᵇ unter Streichung des πολλῷ μᾶλλον durch οὕτως verbinden muss. Die Interpolation in 12ᵇ—15ª hat ihren Grund offenbar darin, die These, dass Sünde und Tod durch Adam in die Welt gekommen sind und also von Adam an geherrscht haben, in Einklang zu bringen mit der Thatsache, dass die Menschheit zwischen Adam und Moses doch noch kein Gesetz hatte, das sie hätte übertreten können and wofür sie hätte können gestraft werden. Also die Rücksicht auf das Gesetz ist das Motiv der Interpolation.

Aehnlich steht es unserer Ansicht nach mit Vers 20, wovon schon Weisse [1]) wenigstens die erste Hälfte streichen wollte. Die Exegeten mühen sich mit diesem Vers vergeblich ab. Weiss [2]) fühlt, dass Vers 20 mit der vorhergehenden Ausführung in c. 5 nichts zu thun hat, in dieser nicht begründet ist und will darum Vers 20 f. als Übergang zum dritten Hauptheil des Briefes betrachten. Allein das ist eine ganz unerweisbare Behauptung, der mit Recht Luthardt [3]) widersprochen hat. Denn mit dem Gesetz hat die Ausführung in c. 6 zunächst gar nichts zu thun. Luthardt fasst V. 20 als Abschluss des Vorhergehenden durch die Rücksicht noch auf das Gesetz wegen möglicher Bedenken, die durch judaistische Einwürfe entstehen konnten. Das ist entschieden richtiger. Aber die ganze Wahrheit enthält diese Erklärung auch nicht. Vers 20 bringt nicht bloss ein der vorliegenden Gedankenentwick-

1) a. a. O.
2) a. a. O.
3) im kurzgefassten Commentar von Strack u. Zöckler.

lung fremdes Element herein, der Vers passt auch durchaus nicht hinter Vers 19, neben dessen zweiter Hälfte Vers 20a als eine verspätete Anmerkung erscheint und überdies zerreisst V. 20 den Zusammenhang, der zwischen den Versen 19 und 21 besteht. Vers 21 ist die unmittelbare, logisch korrekte Fortsetzung von Vers 19 (cf. ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοὶ und δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοὶ in Vers 19 mit ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ und ἡ χαρίς βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον in Vers 20). Capitel 6 aber nimmt seinen Ausgang nicht von 5, 20 sondern von 5, 16—21 (cf. besonders 5, 16 und 5, 21). Hier ist also wiederum der Rücksichtnahme auf das Gesetz durch eine Interpolation in 5, 20 künstlich und nachträglich Raum geschaffen.

Innerhalb Capitel 6 lässt sich eine verwandte Beobachtung machen. Hier liegt es, wie schon Weisse[1]) und Michelsen[2]) erkannt haben, vor der Hand, dass die Verse 14 und 15 eine Interpolation bilden. Ganz unvorbereitet und unmotivirt kommt hier wieder die Rücksicht auf das Gesetz herein und ist zudem evident, dass Vers 16 die unmittelbare Fortsetzung zu Vers 13 ist.

Dieses Ergebniss unserer Untersuchung der Capitel 5 und 6 hat nun bereits für die Beurtheilung von c. 7 bedeutsame Folgen. Sind in c. 5 die Verse 12b—15a und Vers 20, namentlich aber in Capitel 6 die Verse 14 und 15 interpolirt, so kann c. 7 unmöglich ursprünglich mit den Capiteln 5 und 6 zusammengehört haben. Denn gerade jene Interpolationen, speciell die Verse 6, 14. 15 sind der Ausgangs- und Anknüpfungspunkt für die Ausführung in c. 7. Nimmt man jene Verse weg, so wird c. 7 im Zusammenhang mit c. c. 5 und 6 völlig unverständlich. Wer jene Verse in c. c. 5 und 6 für interpolirt hält, muss nothwendig auch c. 7 für eine Interpolation erklären.

Dass dieses Urtheil richtig ist, wird sich uns bestätigen von Capitel 8 aus.

Man hat schon bisher am Ausgang von c. 7 und im Anfang von c. 8 Schwierigkeiten gefunden. Man nahm Anstoss

---

1) a. a. O.
2) a. a. O. p. 181.

an 7, 25^b zwischen 7, 25^a und 8, 1 und an 8, 1 zwischen 7, 25^b und 8, 2. Venema [1]) und andere haben darum vorgeschlagen 7, 25^b vor 7, 25^a zu setzen und 8, 1 hinter 8, 2, so dass dieser Vers an 7, 25^a sich anschliessen würde. Das ist in der That nicht übel ausgedacht, aber es scheint mir doch ein recht künstliches Unternehmen. Während 7, 25^a vortrefflich an 7, 24 sich anschliesst, passt 7, 25^b sehr wenig hinter 7, 24 und ebenso passt 8, 1 nicht zwischen 8, 2 und 8, 3, welch letztere Verse eine logische Kette bilden. Noch weniger erlaubt scheint es mir, mit Michelsen [2]) 8, 1 zu streichen, denn dann verliert 8, 2 ganz seinen Anknüpfungspunkt.

Wenn man den Gedankengang in 7, 24 ff nach dem überlieferten Text erklärt, so muss man es in der folgenden Weise thun. Auf die aus der vorhergehenden Ausführung resultirende Frage in 7, 24: Ich unglücklicher Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes? folgt in 7, 25^a die Antwort: Gottlob! es gibt eine Erlösung in Jesus Christus. Um nun dies näher zu erklären, rekapitulirt der Schreiber kurz das früher über seinen Zustand Gesagte: Ich befinde mich also in einem Zustand, in dem ich dem Verderben preissgegeben bin, ohne dass ich im Stande bin, daran etwas zu ändern. Aber, wird dann fortgefahren in 8, 1, für die, welche in Jesus Christus sind, gibt es jetzt keine Verdammniss mehr. Das ist der allein mögliche Gedankengang, der sich in den Versen 7, 24—8, 1 herstellen lässt. Die Schwierigkeit ist nur die, dass 8, 1 mit ἄρα eingeleitet ist. Man hat darum 8, 1 als Folgerung aus 7, 25^b auffassen wollen. Allein wie aus 7, 25^b der Vers 8, 1 gefolgert werden kann, ist mir ein Räthsel. Viel eher hat es einen Sinn 8, 1 als Folgerung aus dem Dankruf in 7, 25^a zu fassen wie 7, 25^b als Folgerung aus der Ausführung bis zu 7, 24. Allein abgesehen davon, dass der Dankruf in 7, 25^a zu der Folgerung in 8, 1 nicht ausreicht, müsste man dann doch erwarten, dass ἄρα οὖν in 7, 25^b die Folgerung nicht bloss für 7, 25^b sondern auch für 8, 1 andeutet und dass dann in 8, 1 durch δὲ angezeigt würde, dass nun die andere Seite der Folgerung kommt. Ἄρα in 8, 1 hat in

———

1) cf. Michelsen a. a. O. p. 185.
2) a. a. O.

dem Zusammenhang, in welchem 8, 1 sich gegenwärtig befindet, keinen Sinn. Darin stimme ich mit den Verfassern der Verisimilia [1]) vollkommen überein. Aber eben dieses ἄρα ist mir ein Beweis, dass 8, 1 nicht mehr in seinem ursprünglichen Zusammenhang steht. Der Vers 8, 1 kommt meiner Ansicht nach allein zu seinem Recht in unmittelbarem Anschluss an Capitel 6. Aus den Versen 6, 22. 23 ergibt sich als Folgerung ganz von selbst 8, 1 (cf. besonders auch noch νυνὶ im Anfang von 6, 22 und νῦν im Anfang von 8, 1).

Damit bestätigt sich uns, was wir bereits aus andern Gründen erschlossen haben, nämlich dass Capitel 7 nachträglich interpolirt ist. Gehört nun Capitel 8 in seinem ganzen gegenwärtigen Umfang mit den Capiteln 5 und 6 zusammen? Auch Capitel 8 hat, meinen wir, einige nachträgliche Erweiterungen erfahren. Dazu gehören unserer Ansicht nach in erster Linie die Verse 8, 2—9a. Dieses ganze Stück ist mit seinen Vorstellungen vom Gesetz und vom Fleisch so eng verwandt mit Capitel 7 und den in den Capiteln 5 und 6 interpolirten, auf das Gesetz sich beziehenden Stellen, dass wir es schon darum als nicht ursprünglich betrachten können. Der Satz 8, 1 ist übrigens (cf. ἄρα) bereits eine Folgerung aus einer gegebenen Begründung, so dass er nicht erst der Begründung in 8, 2 ff. bedarf. Sodann aber scheint uns 8, 1 seine logisch richtige Fortsetzung zu finden in 8, 9b. Aus 6, 22. 23 ist in 8, 1 die Folgerung gezogen: Es gibt also jetzt keine Verdammniss mehr für die, welche in Jesu Christo sind. Demnach kommt es darauf an, dass man in Jesus Christus ist, dass man das besitzt, was Christo zugehörig macht. Dem entsprechend heisst es in 8, 9b. 10: Wer aber Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein. Ist aber Christus in euch, so ist der Leib zwar todt der Sünde wegen, der Geist aber Leben der Gerechtigkeit wegen. Und dieser Geist des Gottes, der Christum von den Todten auferweckt hat, verbürgt auch die Lebendigmachung derer, die ihn haben (V. 11). Sehen wir diese Verse 8, 1. 9b. 10. 11 zusammen an, so zeigt sich erst recht, wie wir in diesen Versen das Résumé aus dem ganzen Capitel 6 oder vielmehr aus den Capiteln 5 und 6 haben. Durch Adam Sünde, Tod,

1) a. a. O. p. 146.

Verdammniss, durch Jesus Christus Gerechtigkeit und Leben, das ist der Inhalt von c. 5. Capitel 6 sagt: Mit dem Christenstand verträgt sich nicht mehr Sünde. Wer auf Christus getauft ist, der ist auf seinen Tod getauft, der hat seinen alten Menschen, seinen Leib der Sünde mitgekreuzigt, und ist nun in Kraft der Auferstehung Christi in den Stand des neuen Lebens versetzt, wo nicht mehr Sündendienst, der zum Tod führt, sondern Gehorsam zur Gerechtigkeit, Heiligung, ewiges Leben Aufgabe und Ziel, ja Gottes Gnadengeschenk in Jesu Christo ist. Diese ganze Gedankenentwicklung wird in 8, 1. 9b. 10. 11 zusammengefasst, indem zugleich gezeigt wird, was die wirksame, die Erreichung des Ziels verbürgende Kraft des Christenstandes ist, nämlich der Geist Gottes und Christi.

Die unmittelbar folgenden Verse 12 und 13 müssen wir wiederum für eine Interpolation ansehen, nicht bloss weil sie dieselbe Vorstellung vom Schuldnersein gegenüber dem Fleisch, also von der unbedingten Herrschaft des zum Tod führenden Fleisches im unerlösten Zustand enthalten wie c. 7 und die Verse 8, 2—9a sondern auch weil sie den Gedankengang stören.

In Vers 11 war aus der Einwohnung des Geistes Gottes die Hoffnung der künftigen Auferweckung gefolgert. Diese Hoffnung wird in Vers 14 ff. näher begründet, so dass zwischen Vers 11 und Vers 14 ff. ein unmittelbarer Zusammenhang besteht, aus dem die Verse 12 und 13 von selbst herausfallen. Die Verse 8, 14—17 zeigen, wie auf dem Geistesbesitz eben die Gewissheit des Lebens beruht, sofern durch den Geist den Gläubigen das Bewusstsein gegeben ist, Söhne, Kinder Gottes und darum auch Erben, Miterben Christi zu sein. Diese Gewissheit der künftigen Herrlichkeit fordert, dass man die Leiden der Gegenwart geduldig erträgt. Die der Vergänglichkeit unterworfene Creatur harrt und seufzt ebenfalls der Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes entgegen mit uns, die wir in dem Geist das Pfand unserer künftigen Verherrlichung haben und auf Grund davon die volle Verwirklichung unserer Sohnesrechte und die Erlösung vom Leib seufzend erwarten. Der Christenstand ist eben wesentlich ein Stand der Hoffnung, die Hoffnung aber schliesst das geduldige Harren in sich (8, 18—25). Die

folgenden Verse 26 und 27 sind wir wiederum geneigt für eine Interpolation zu halten. Das Seufzen der Christen, wovon V. 23 die Rede ist, wird hier dem Geist zugeschrieben, der mit unaussprechlichem aber von Gott verstandenem Seufzen die Christen betend, wie es sich geziemt, vor Gott vertritt. Allein V. 23, wo das Seufzen der Christen als ein dem Seufzen der Creatur analoges dargestellt wird, lässt nicht erwarten, dass das Seufzen gerade vom Geist in Vertretung der Christen ausgehen soll. Auch kommt die ganze Ausführung in den Versen 26, 27 etwas verspätet und unvermittelt herein, während Vers 28 unmittelbar an den Schlussgedanken von Vers 25, an das Harren in Geduld anknüpft. Zu diesem geduldigen Ausharren befähigt das Bewusstsein, dass denen die Gott lieben alles mitwirkt zum Guten, da die Berufung des Christen ruht auf dem ewigen Vorsatz Gottes, den er durch alles, was uns auch begegnen mag, hindurch zum Ziel führt. Erwählung, Vorausbestimmung, Berufung, Rechtfertigung, Verherrlichung, ist eine Kette, in welcher ein Glied das andere bedingt. Der Liebe Christi und in ihr der Liebe Gottes gewiss weiss der Christ, dass nichts ihm seinen Heilsstand bedrohen oder rauben kann (8, 28—39). Doch möchten wir auch bei diesen letzten Versen die Frage aufwerfen, ob nicht Vers 29^{b} (*συμμόρφους* etc.) und Vers 32 für Interpolationen zu halten sind. Gegen Vers 29^{b}, welchen auch Weisse[1]) gestrichen hat, lässt sich allerdings nur der formelle Einwand erheben, dass hier allein die rasch ablaufende Gedankenfolge störend unterbrochen wird durch eine Näherbestimmung, die wegen des *ἐδικαίωσεν* und *ἐδόξασεν* am Schluss überflüssig ist. Gegen Vers 32 lässt sich mehr geltend machen. Das *τίς καθ' ἡμῶν* am Schluss von V. 31 zerlegt sich in die Fragen im Anfang von Vers 33, 34 und 35. Diese Verse gehören darum in unmittelbare Verbindung mit Vers 31. Auch ist in Vers 32 schon soviel gesagt, dass alle weiteren Fragen und Antworten überflüssig werden und nicht mehr zu ihrer Wirkung kommen.

So hätten wir die Capitel 5—8 auf ihren ursprünglichen Stand zurückgeführt und gesehen, dass die echte Grundlage davon besteht in den Versen 5, 1—12^{a}; 5, 15^{b}—19; 5, 21;

---

1) a. a. O.

6, 1—13; 6, 16—23; 8, 1; 8, 9[b]—11; 8, 14—25; 8, 28—39 mit Ausnahme vielleicht von 8, 29[b] und 8, 32.

Die Zuthaten bestehen wesentlich in der scharfen positiven Begründung der Sündenmacht aus dem Gesetz des Fleisches heraus und in den Ausführungen über das Gesetz als des Förderers der Sünde. Das eine hängt mit dem andern aufs engste zusammen. Wenn der Mensch, eben sofern er Fleisch ist, unter die Sünde verkauft ist, dann kann ein Gesetz ihn nicht retten, dann kann das Gesetz nur die Bedeutung haben, die Sünde voll zu machen.

Wenn wir nun die hinsichtlich der Capitel 5—8 gewonnenen Ergebnisse als Masstab gebrauchen, um die 4 ersten Capitel zu prüfen, so müssen gegen die Ursprünglichkeit derselben die stärksten Bedenken sich erheben.

In den 4 ersten Capiteln bezw. in dem Abschnitt 1, 18—4, 25 dreht sich die Erörterung im Grund durchweg um das Gesetz d. h. um den Nachweis, dass das Gesetz die Juden nicht bewahrt hat vor der Sünde und sie auch nicht retten wird vor dem Gericht, dass die Juden vielmehr dem gleichen Sündenverderben verfallen sind wie die Heiden und der gleichen Verdammniss entgegengehen wie diese, wenn nicht statt der Gerechtigkeit aus Gesetzeswerken ein anderer Heilsweg ihnen eröffnet wird, derjenige der Gerechtigkeit aus dem Glauben. Die Auffassung des Gesetzes ist in dem Abschnitt 1, 18—4, 25 dieselbe wie in den interpolirten Stellen in den Capiteln 5—8: Das Gesetz wirkt Erkenntniss der Sünde, bringt Uebertretung mit sich, führt zum Zorn. Aus Gesetzeswerken wird vor Gott nicht gerechtfertigt, was Fleisch ist (3, 20; 4, 15).

Auch hier also der Gedanke: Als Fleisch ist der Mensch unter die Sünde verkauft, das Gesetz kann daher nur dazu dienen, die Sünden zu mehren und Gottes Zorn voll zu machen und dem Menschen die Augen über sein Sündenelend, dem er machtlos preissgegeben ist, zu öffnen.

Sind nun in den Capiteln 5—8 alle jene Stellen, welche auf das Gesetz Rücksicht nehmen und demselben wegen der Sündhaftigkeit des Fleisches einseitig die Bedeutung zuschreiben, die Sünde zu mehren und das Bewusstsein vom Sündenverderben zu wecken, interpolirt, so kann auch der Abschnitt 1, 18—4, 25 mit seinen entsprechenden Ausführungen nicht ur-

sprünglich mit der Grundlage der Capitel 5—8 zusammengehört haben. Streicht man das Stück 1, 18—4, 25, so könnte man einen Augenblick daran denken, 5, 1 unmittelbar anzureihen an 1, 17. Allein einerseits scheint 1, 17 mit seiner scharfen Betonung der *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* unmittelbar mit der in 1, 18—4, 25 gegebenen Ausführung über den Gegensatz von Gerechtigkeit aus Gesetzeswerken und Gerechtigkeit aus Glauben zusammenzugehören und sie einzuleiten. Andererseits kommt das *δικαιωθέντες* in unmittelbarem Anschluss an 1, 17 unvermittelt. Darum glauben wir, dass auf 1, 16 ursprünglich die Verse 3, 22 (Schluss: *οὐ γάρ* etc.)—26 folgten und dass daran die Verse 5, 1 ff. sich anschlossen. Das *διὰ πίστεως* in 3, 25, wo es geradezu stört und Zusammengehöriges zerreisst und das *ἐκ πίστεως* in 5, 1, wo es überflüssig ist (cf. 5, 9) zumal hinter dem bestimmten *τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* (3, 26) möchten wir dabei ebenfalls als nicht ursprünglich streichen [1]).

Schliesst man 3, 22 Schluss (*οὐ γάρ ἐστιν διαστολή*) an 1, 16 an, so hat dieser Vers eine viel bessere Fortsetzung als er jetzt in 1, 17 hat. Der Vers 1, 17 begründet bloss das *πιστεύοντι* in 1, 16 nicht aber das *παντὶ* und das *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι*, worauf doch gerade der Nachdruck liegt. Darauf nimmt nun eben 3, 22 (Schluss). 23 Rücksicht und überdies wird in den Versen 3, 22 (Schluss)—26 wirklich klar und deutlich auseinandergesetzt, inwiefern das Evangelium die *σωτηρία* verbürgt, während Vers 1, 17 eigentlich nur wieder dasselbe sagt, was schon in 1, 16 enthalten ist. Umgekehrt bekommen die Verse 3, 22 (Schluss)—26 hinter 1, 16 einen besseren Anschluss als sie hinter 3, 21. 22 haben. Es ist zunächst schon bemerkenswerth, dass die Erörterung 1, 18 ff. in 3, 21 f wieder einmündet in den Gedanken, wovon sie in 1, 16 f ausgegangen und dass die Verse 3, 22 (Schluss)—26 auch in ihrem heutigen Verband an Sätze sich anschliessen, die den Versen 1, 16. 17 unmittelbar verwandt sind und dass den Worten *οὐ γάρ ἐστιν διαστολή* unmittelbar die Worte vorausgehen *εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας*, also Worte wie wir sie auch am Schluss von 1, 16 haben: *παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι*. Es ist aber klar, dass hinter den Wor-

1) Dass *τῇ πίστει* in 5, 2 nicht ursprünglich ist, ist textkritisch festgestellt.

ten εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας in 3, 22 die Worte οὐ γάρ ἐστιν διαστολή etc. viel weniger scharf passen als hinter jenen Worten in 1, 16. Denn die Worte οὐ γάρ ἐστιν διαστολή setzen eine Unterscheidung von Theilen voraus, was in 3, 22 nicht unmittelbar der Fall ist wohl aber in 1, 16 (Juden und Hellenen).

Der Abschnitt 1, 17—4, 25 (mit Ausnahme von 3, 22 Schluss — 3, 26) ist also später hinzugefügt und zwar von Jemand, der aus der paulinischen These der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben an Jesu Sühntod die allgemeinere These der Rechtfertigung aus Glauben abstrahirte, um so gegen die jüdische Berufung auf das Gesetz und dessen Erfüllung gerade auf Grund des Gesetzes, das zwar nicht von einer Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus aber gelegentlich von einer Rechtfertigung aus Glauben sprach, vorgehen zu können.

Wenden wir uns rückwärts, so bestätigt uns das Ergebniss, das wir hinsichtlich der Capitel 5—8 und des Stücks 1, 17—4, 25 gewonnen haben, das, was wir bereits früher über die Capitel 9—11 als wahrscheinlich vermuthen mussten. Auch in den Capiteln 9—11 wird die Glaubensgerechtigkeit in jenen schroffen Gegensatz zur Gesetzes- und Werkgerechtigkeit gebracht und Christus als des Gesetzes Ende aufgefasst, ähnlich wie dies in 1, 17—4, 25 und in den als interpolirt erkannten Stellen und Stücken innerhalb der Capitel 5—8 der Fall ist. Den äussern Anstoss zur Einfügung der Capitel 9—11 hat die Thatsache gegeben, dass Paulus am Schluss von c. 8 die Christen auf ihre durch ihre Berufung verbürgte Erwählung gewiesen hat, um ihnen dadurch ihren Heilsstand als absolut gesichert zu erweisen. Dieser Hinweis auf die Erwählung wird als Anknüpfungspunkt benützt zur Stellung und Beantwortung der weiteren Frage, wie es denn mit der Erwählung Israels stehe. Welche Absicht der Schreiber bei der Beantwortung dieser Frage verfolgt, haben wir schon früher gesehen.

An Capitel 8 schloss sich also im ursprünglichen Brief Capitel 12 und jetzt nachdem wir gefunden haben, dass 8, 1. 9b—11. 14—25. 28—39 (ausser etwa Vers 29b und Vers 32) unmittelbar auf Capitel 6 folgt, sehen wir erst recht, dass Capitel 12 im Anschluss an Capitel 8 seinen guten Platz hat.

Denn Capitel 12 kommt in eine um so passendere Stellung, je enger der Zusammenhang wird, in den es mit Capitel 6 rückt. In Capitel 6 ist die Paränese schon begonnen, sofern hier hingewiesen wird auf die grosse Veränderung, die der Christenstand für den Menschen in sich schliesst und speciell auf die grosse sittliche Aufgabe und Verpflichtung, welche der Christenstand mit sich bringt und auferlegt. Diese grosse sittliche Aufgabe und Verpflichtung kann der Christ um so freudiger und zuversichtlicher anfassen und auf sich nehmen, je grösser der Trost und je sicherer die Hoffnung ist, die der Christenstand dem Menschen gewährt, sofern er weiss, dass es für ihn in Christo keine Verdammniss mehr gibt sondern dass er auf Grund des Geistes Christi und Gottes allen bitteren Erfahrungen, Widerwärtigkeiten und Gefahren zum Trotz des Lebens gewiss sein darf. An diese Gedanken in c. 6 und den echten Theilen von c. 8 schliesst sich nun vortreflich die concrete Paränese in c. 12 an.

Mit c. 12 gehört c. 13 unmittelbar zusammen. Auch gegen den Abschnitt 14, 1—15, 6 können wier keine Bedenken haben [1]), wohl aber gegen das Stück 15, 7—13. Hier wird auf einmal, nachdem die ganze Ausführung über die Nothwendigkeit, die Schwachen anzunehmen, abgelaufen ist, aufs Neue mit der Ermahnung dazu begonnen und hier werden ganz unerwarteterweise, nachdem in 14, 1—15, 6 nicht ein einziger Zug etwas Derartiges erwarten liess, die Schwachen als Beschnittene vorgestellt.

Die Interpolation verräth sich auch speciell an 15, 7, sofern dieser Vers einfach eine Composition ist aus 14, 1 und 15, 6. Das Stück 15, 7—13 erinnert überhaupt durch die gehäuften Schriftcitate und durch den Hinweis auf das Erbarmen, in

---

1) Dass Marcion den Brief mit 14, 23 abschnitt, hat wohl darin seinen Grund, dass ihm die Verse (15, 1—13 speciell 15, 7—13 missfielen. Dem in dieser verkürzten Gestalt in Umlauf gekommenen Brief hat man dann einen Schluss gegeben in der Doxologie 16, 25—27. So ist diese in den Brief hereingekommen und entweder hinter c. 14 stehen geblieben oder als offenbares Schlusstück an das Ende des ganzen Briefs gesetzt worden. Den Vers 15, 6 finde ich schon Ign. ad Eph. 4 (ad Rom. 2) verwerthet, was man, so viel ich sehe, bis jetzt noch nicht bemerkt hat, cf Rom. 15, 6: *ἵνα ὁμοθυμαδὸν ἐν ἑνὶ στόματι δοξάζητε τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* u. Ign. ad Eph. 4, 2: *ἵνα σύμφωνοι ὄντες ἐν ὁμονοίᾳ — ᾄδητε ἐν φωνῇ μιᾷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ πατρί.*

welchem Gott die Heiden berufen hat, an das Stück c. c. 9—11. Die Verse 15, 14—32 sind ein passender Abschluss des ganzen Briefs. Von Capitel 16 halte ich die Verse 16, 1—20 (oder 19 DEFG) für einen der Phöbe von Paulus mitgegebenen Empfehlungsbrief nach Ephesus, eine Meinung, die ich hier wohl nicht weiter zu begründen brauche. Die Verse 21—23 passen sehr gut an das Ende des ursprünglichen Römerbriefs. Was die Verse 24—27 betrifft so schliessen einige Codices (FGL) den Brief mit Vers 24 unter Weglassung der Verse 25—27, andere (ℵABC etc.) mit diesen letzteren Versen unter Weglassung von Vs. 24. Das ist geeignet diesen Vers wie jene verdächtig zu machen und als späteren Zusatz zu charakterisiren. Die Doxologie am Schluss ist überhaupt sonst den Paulusbriefen fremd und überdies verräth diese Doxologie ihrem Inhalt nach eine bedenkliche Verwandtschaft mit dem Epheserbrief (c. 3).

Die ursprüngliche Grundlage des Römerbriefs bestände also in den Stücken 1, 1—16; 3, 22 (Schluss) — 3, 26 (ausser *διὰ πίστεως* in V. 25), 5, 1 (ausser *ἐκ πίστεως* in 5, 1)—5, 12ª; 5, 15ᵇ (durch *οὕτως* mit 5, 12ª verbunden) — 5, 19; 5, 21; 6, 1—13; 6, 16—23; 8, 1; 8, 9 (Schluss) — 8, 11; 8, 14—25; 8, 28—39 (ausser etwa 8, 29ᵇ und 8, 32); c. 12 (ausser *διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ* in 12, 1); c. 13; c. 14; 16, 1—6; 15, 14—33; 16, 21—23.

Wenn wir den so rekonstruirten Brief übersehen, so ist evident, das alle die Schwierigkeiten, die beim Römerbrief in seiner gegenwärtigen Gestalt so stark in die Augen fallen, beseitigt sind. Der Brief hat nicht mehr diese auffallende Länge, er ist auf einen angemessenen Umfang reducirt. Über den Charakter seiner Leser gibt er klaren Aufschluss: es sind Heidenchristen, ohne das man auch nur eine Minorität von Judenchristen voraussetzen müsste, ein Ergebniss, das zu demjenigen, welches man aus dem Schluss der Acta über den Charakter der römischen Gemeinde gewinnen muss, genau stimmt. Der Zweck des Briefs ist ebenfalls deutlich. Weil die römische Gemeinde eine wenn auch ohne des Paulus direktes Zuthun entstandene heidenchristliche Gemeinde ist, die als solche in seinen Wirkungsbereich fällt, thatsächlich auch in seinen Fusstapfen wandelt und weil überdies den Apostel in Bälde der

Weg über diese Gemeinde führen wird, hat Paulus das Bedürfniss mit der Gemeinde in Fühlung zu treten, das Bedürfniss zur Förderung des christlichen Glaubens und des christlichen Lebens in der Gemeinde etwas beizutragen, um sich so als Vater der Heidenchristen auch dieser Gemeinde gegenüber zu beweisen und um damit persönliche Beziehungen zwischen ihm und der Gemeinde anzuknüpfen und sein Kommen vorzubereiten. Dem entspricht ganz der Inhalt des ursprünglichen Briefs, der im Anfang und am Schluss Hinweise auf des Apostels besondere Stellung zu den Heiden und darum auch zur römischen Gemeinde, Hinweise auf seinen schon lang bestehenden Wunsch eines Besuchs in Rom und auf sein nun wirklich in Aussicht stehendes demnächstiges Kommen enthält, im Übrigen wesentlich aus einer praktisch-paränetischen, erbaulichen Auseinandersetzung über das Wesen und die Bedeutung, die Hoffnungen und die Verpflichtungen des christlichen Glaubens besteht, die ausläuft in specielle Ermahnungen, welche theils die konkreten Verhältnisse der römischen Gemeinde theils diejenigen einer heidenchristlichen oder christlichen Gemeinde überhaupt innerhalb der heidnischen Welt im Auge haben. Was in Wegfall gekommen ist, das sind nicht gerade erbauliche sondern wesentlich doktrinäre Elemente, Ausführungen, in denen die paulinische Auffassung des christlichen Glaubens nach einzelnen Seiten ausgesponnen und zum Theil recht schroff und einseitig, ja selbst in Widerspruch mit echten Aeusserungen des Paulus im Römerbrief zugespitzt wird. Gegen unser Ergebniss, dass alles das, was innerhalb der 11 ersten Capitel, über das Gesetz gesagt ist, nicht ursprünglich sei, kann und wird man einwenden, dass Paulus doch zum Gesetz Stellung genommen haben müsse und dass selbst die Apostelgeschichte noch zeige, dass sein Standpunkt gegenüber dem Gesetz wesentlich der gewesen sei, wie ihn der Römerbrief kennzeichne. Demgegenüber machen wir in erster Linie geltend, dass wir durch keinerlei historische oder biblisch-theologische Erwägungen zu jenem Resultat gekommen sind und dass dieses darum auch durch Gründe dieser Art nicht erschüttert werden kann. Hat der historische Paulus ungefähr über das Gesetz geurtheilt, wie es in den von uns ausgeschiedenen Stücken des Römerbriefs geschieht, so hat er doch im

ursprünglichen Römerbrief sich darüber nicht ausgesprochen. Aber wir gehen einen Schritt weiter: Paulus hat überhaupt nicht jenen Standpunkt zum Gesetz eingenommen. Dass Paulus über das Gesetz in pleno so geurtheilt haben sollte, dass es nur bestimmt gewesen sei, das Sündenelend objectiv und subjectiv im Bewusstsein zu mehren, dass es nur die dunkle Folie schaffen sollte, auf welche dann um so wirkungsvoller das Licht der Gnade gestellt werden konnte, dass also das Gesetz und die alttestamentliche Religionsstufe überhaupt keine positive Vorbereitung der neutestamentlichen ist, dass beide zusammen keine wirklich einheitliche Entwicklungslinie bilden, dass vielmehr mit dem neuen Bund der alte in seinem ganzen Umfang einfach aufgehoben sei, dass Paulus so sollte geurtheilt haben, ist einfach eine historische Unmöglichkeit. Wird demgegenüber nicht in dem zum ursprünglichen Römerbrief gehörigen Capitel 13 (Vers 9f) dem Gesetz und seinen Geboten eine positive und bleibende Bedeutung zuerkannt und den Christen und zwar gerade auch den Heidenchristen vorgehalten als der zu erfüllende Gotteswille? Allerdings handelt es sich da nur um die eigentlich sittlichen Vorschriften des Gesetzes. Aber das ist der Kern des Gesetzes und wer so über den Kern des Gesetzes urtheilt, der kann nicht vorher über das Gesetz in seinem ganzen Umfang geurtheilt haben, dass es nur gegeben sei, um das Sündenelend voll zu machen, dass es nur zum Zorn führe und dass Christus des Gesetzes Ende sei (3, 20; 4, 15; 5, 20; 10, 4). Dass aber derjenige, der für die Heidenchristen das alttestamentliche Sittengesetz für verbindlich erklärt, für die Judenchristen das Gesetz in einem viel weiteren Umfang aufrecht zu erhalten geneigt gewesen sein sollte, lässt sich sehr wohl vereinigen, während in den von uns ausgeschiedenen Stücken des Römerbriefs und ihren Ausführungen über das Gesetz dieses letztere auch für den zum Christenthum übergetretenen Juden hinfällig erscheint. Denn der Christ steht nicht mehr unter dem Gesetz, ist für das Gesetz todt geworden, so dass es nicht mehr besteht für ihn, der den Gerechtigkeitsgehalt des Gesetzes ohne das Gesetz erfüllt im Geist. (6, 14; 7, 4. 6; 8, 2—4). Wenn der historische Paulus diese Ansichten über das Gesetz gehabt hat, die ihn die von uns ausgeschiedenen Stücke des Römerbriefs

vertreten lassen, dann sind seine judaistischen Gegner ganz im Recht, wenn sie ihm Act. 21, 21 (cf. 20) vorwerfen, dass er überall die Juden in der Heidenwelt Abfall vom Gesetz lehre und anweise, ihre Kinder nicht zu beschneiden und die Sitten nicht zu beobachten, dann würden die Urapostel sich getäuscht haben in ihrem Vertrauen, dass es mit Paulus sich nicht so verhalte und dann könnte er selbst — seine Charakterfestigkeit vorausgesetzt — unmöglich die Beweise von Gesetzes-beobachtung gegeben haben, die er ähnlich wie seine Freunde Aquila und Priscilla (Act. 18, 10) nach der Apostelgeschichte (16, 3; 21, 24—27) gegeben hat[1]).

Das Gesetz überhaupt als solches nach seinem ganzen Umfang für Heiden- und für Judenchristen gleichmässig für aufgehoben zu erklären, ist etwas ganz anderes als das Gesetz, soweit es Sittengesetz ist, in seiner fortdauernden Geltung anzuerkennen und, soweit es Ceremonial- und Ritualgesetz ist, wenigstens für die Judenchristen wenn auch wesentlich nur aus nationalen Rücksichten und der Sitte wegen stehen zu lassen und selbst als Judenchrist zu beobachten. Auf ersterem Standpunkt steht der Verfasser (die Verfasser?) jener interpolirten Stücke des Römerbriefs, auf letzterem scheint der historische Paulus gestanden zu sein. Dass der letztere auch auf diesem Standpunkt heftigen Anfeindungen Seitens der judaistischen Eiferer ausgesetzt war, ist sehr begreiflich. Paulus rief im Heidenchristenthum ein Christenthum ins Leben, das wohl das Sittengesetz als verpflichtend anerkannte, aber das Ceremonial- und Ritualgesetz jedenfalls bis auf geringe Reste abgeworfen hatte und wenn er nun auch für die Judenchristen das Gesetz in seinem ganzen Umfang in Geltung liess, so musste doch gerade die Praxis des Paulus gegenüber den Heidenchristen und die Praxis, die sich nun in heidenchristlichen Gemeinden einbürgerte, für die Judenchristen, die mit paulinischen Heidenchristen zusammenlebten, consequent eine Entwerthung des Ceremonial- und Ritualgesetzes zur Folge haben.

---

1) Die Rede des Paulus Akt. 13, 16—41 ist ohne Zweifel eine spätere Composition und enthält in 13, 34 wie in 13, 38. 39 Reminiscenzen aus dem Römerbrief (cf. Rom. 6, 9; 3, 21; 8, 2).

Eine andere Schwierigkeit, die mit den von uns ausgeschiedenen Stücken aus dem Römerbrief verschwindet, ist die, welche in den Verhältniss von Rom. 7 und den damit zusammengehörigen Theilen von c. 8 zu Rom. 5, 12ª 15ᵇ ff. liegt. Hier ist ja die Vorstellung die, dass durch Adams Verschuldung die Sünde und als Straffolge davon der Tod in die Welt gekommen ist und dass beide, nachdem sie einmal hereingekommen, sich als herrschende Mächte thatsächlich bewiesen haben. Dort dagegen kann von einer besonderen Schuld Adams gar keine Rede sein. Vielmehr ist da der Gedanke der, dass die Sünde und ebendarum auch der Tod zum natürlichen Wesen des Menschen als Fleisch gehört, ohne das Gesetz allerdings nur als latenter nicht in concreten Übertretungen sich ausdrückender und zum Bewusstsein kommender Zustand.

Sodann hat aber die von uns vorgenommene Reconstruction des Römerbriefs insbesondere auch ihre Bedeutung für die paulinische Lehre von der Person und vom Werk Christi, vornehmlich darum, weil die Stelle Rom. 8, 3 ausgeschieden ist. Wenn man diese Stelle unbeeinflusst durch Erwägungen, die von andern Stellen ausgehen, rein für sich ins Auge fasst, so kann sie gar keinen andern Sinn haben als den, dass Gott seinen Sohn gesandt habe in Gleichheit des Sündenfleisches und die Sünde im Fleisch gerichtet, d. h. im Tod seines Sohnes das Todesurtheil an ihr vollzogen habe.

Wenn man ὁμοίωμα nicht im Sinn von Gleichheit fasst, wird undenkbar, wie durch Christus das Urtheil an der Sünde sollte vollzogen worden sein. Er muss die Sünde in seinem Fleisch gehabt haben, aber allerdings, sofern das personbildende Princip in ihm das göttliche pneumatische Princip war, persönlich von der Sünde völlig unberührt geblieben sein. Den Tod leidet darum nicht er persönlich als Strafe für seine Sünde, vielmehr kann sein Tod, wenn er seine Person nicht betraf und nicht betreffen konnte, nur aufgefasst werden als das Strafurtheil Gottes über die Sünde, die in dem Fleisch wohnte, das er angenommen hatte. Damit wird aber dem Tod Christi eine Bedeutung zugeschrieben, die wir sonst nirgends bei Paulus speciell nicht im Römerbrief finden, der im Tod Christi sonst durchweg einen stellvertretenden Sühneact sieht.

Mit Rom. 8, 3 verschwindet aber auch ein bedenkliches

Element aus der paulinischen Christologie. Mit der Vorstellung, die dieser Stelle zu Grunde liegt, ist man dem Doketismus [1]) so nahe gekommen, dass nur noch das Wort muss ausgesprochen werden. Der Sohn Gottes wird hier in einen so scharfen Gegensatz gebracht zu dem ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας, in dem er erschien, dass von einer vollen Menschheit Christi keine Rede sein kann.

Sind Römer 8, 3 und ferner 8, 32 sowie 9, 5 nicht ursprünglich, so verschwinden aus dem Brief aber überhaupt auch die Präexistenzvorstellungen. Jesus Christus ist nach dem ursprünglichen Römerbrief wahrer und wirklicher Mensch (5, 15[b]) aus dem Samen Davids (1, 3), aber das schliesst nicht aus, dass Gott in diesem Menschen das πνεῦμα ἁγιωσύνης hat wohnen lassen durch das er υἱὸς θεοῦ ist und vermöge dessen er dazu bestimmt ist (1, 4) Sohn Gottes in Kraft zu werden in Folge Auferstehung aus den Todten (Todtenauferstehung). Eine Präexistenzvorstellung schliesst Rom. 1, 4 nicht in sich und die σάρξ wird hier auch nicht als etwas an sich Sündiges, von sündigem Hang Beherrschtes und positiv Antipneumatisches gedacht, so wenig als dies 13, 14 der Fall ist, wo nur vor einer verkehrten Pflege der σάρξ mit ihren natürlichen menschlichen Trieben gewarnt wird, da dadurch Lüste, Begierden hervorgerufen werden könnten [2]).

So sehen wir, dass nach Ausscheidung der von uns bezeichneten Stücke nach den verschiedensten Seiten hin die Situation sich klärt und der Vorstellungskreis einfacher und einheitlicher wird.

Bei den interpolirten Stücken muss noch näher untersucht werden, ob sie durchweg von einer Hand sind und ferner, in welche Zeit sie gehören [3]).

---

1) Der Doketismus, von dem ich hier rede, ist ein anderer als der, welchen Baur in der Stelle gefunden hat. Er meinte Christus sei nach Rom, 8, 3 nicht in der die Menschennatur constituirenden σὰρξ ἁμ. wirklich erschienen sondern nur im Bild derselben.

2) Wenn wir im Vorstehenden Rom. 1, 4 als zum ursprünglichen Brief gehörig behandelt haben, so wissen wir wohl, dass Weisse und Michelsen den Eingang des Briefs zu vereinfachen uud dabei auch Rom. 1, 4 auszuscheiden versucht haben. Aber ich bin der Meinung, dass dabei jeder feste Anhaltspunkt und Masstab fehlt.

3) Dass 2, 14. 15 eine Interpolation bilden, ist, meinen wir, evident. Es käme aber insbesondere darauf an, zu sehen, ob die Capitel 9—11 von derselben Hand

Dass sie einem vorgerückteren, wenn auch vom historischen Paulus zeitlich nicht sehr weit getrennten Stadium der Entwicklung angehören, das können wir jetzt schon sagen. Sie versetzen uns in eine Zeit, da der Streit ums Gesetz in principieller Schärfe entbrannt war, da den judenchristlichen Versuchen gegenüber, die Heidenchristen auf den judenchristlichen Standpunkt hinüberzuziehen, von paulinischer Seite damit geantwortet wird, dass nicht bloss die practischen Concessionen des Paulus an das Judenchristenthum eingezogen sondern auch die von Paulus vertheidigte relative oder partielle Freiheit der Heidenchristen vom Gesetz übertrumpft wird durch die These, dass auf christlichem Standpunkt das Gesetz als solches überhaupt aufgehoben sei, was in den interpolirten Stücken des Römerbriefs theils durch den Hinweis auf die durch die Glaubensgerechtigkeit vermittelte Verheissung an Abraham geschieht, theils durch den Hinweis auf die transitorische negative Bedeutung, welche das Gesetz im Zusammenhang mit der wesentlichen Sündhaftigkeit des Fleisches doch nur gehabt haben kann.

Die erste Frage, die sich nach diesen Ergebnissen über den Römerbrief erhebt, ist natürlich die: Wie stehts mit den andern paulinischen Hauptbriefen? Der Galaterbrief drängt sich da in erster Linie zur Vergleichung auf. Enthält derselbe nicht antijudaistische und antinomistische Erörterungen, die denjenigen, welche wir aus dem Römerbrief entfernt haben, unmittelbar verwandt sind? Nun wenn jene Erörterungen im Römerbrief nicht ursprünglich sondern erst später hinzugefügt sind, dann sind sie — das halten wir hier für den einzig möglichen Schluss — im Galaterbrief auch nicht echt. Und da beim Galaterbrief die Sache so steht, dass die betreffenden Theile nicht als interpolirt nachgewiesen werden d. h. nicht entfernt werden können, ohne dass der ganze Brief aufgehoben wird, so ist eben der ganze Brief unecht. Damit kommen wir auf einem andern Weg zu demselben Resultat, zu welchem auf dem Weg innerer Kritik Steck gekommen ist. Ich will

---

sind wie die Interpolationen in den ersten 8 Capiteln, woran ich fast zweifeln möchte. Ebenso wäre noch zu erörtern, inwiefern 1, 18—2, 29 stimmt namentlich mit c. 7. und den Interpolationen in c. 8.

mich hier auf den Galaterbrief nicht weiter einlassen, denn ich könnte im Einzelnen wesentlich nur wiederholen, was bereits Steck vorgebracht hat. Auf sein Buch verweise ich also hier, speciell auch auf den da des Näheren gegebenen Nachweis, wie der Galaterbrief abgesehen von den beiden Corinthierbriefen ganz besonders vom Römerbrief abhängig ist und die da (namentlich in den von uns als unecht erkannten Theilen) entwickelten Gedanken verwerthet und weiter führt. Dass beim Galaterbrief jede Interpolationshypothese — kleinere Interpolationen wie z. B. 2, 7b. 8 der 4, 24—27 erkenne ich an — vergeblich ist, bin ich mit Steck vollkommen überzeugt. Hier gibt es nur ein Entweder — Oder und wie die Dinge liegen, bleibt nichts übrig, als sich für die Unechtheit des Briefs zu entscheiden.

Ein Brief der mit den andern Hauptbriefen verglichen in so vielen und wesentlichen Dingen der Originalität baar ist, ein Brief der Schritt für Schritt solche Räthsel aufgibt, so viele geschichtliche, chronologische, psychologische Unwahrscheinlichkeiten und doktrinäre Einseitigkeiten enthält, ein Brief der — um nur einiges zu nennen — seinen Helden unter absichtlichem Ausschlus aller menschlichen Vermittlung und Belehrung, auch der berufensten, sein ganzes Evangelium aus einer Offenbarung ableiten und in einem unbestimmbaren, Arabien genannten, Winkel der Erde ausdenken lässt, ein Brief, der den Paulus in Jerusalem mit den Uraposteln eine Übereinkunft schliessen lässt von so abstraktem Charakter, dass sie auf die konkreten Verhältnisse gar nicht berechnet erscheint und die Probe darauf gar nicht aushält, ein Brief endlich, der im Interesse einer einseitigen Doktrin sich bis zu der Behauptung versteigt, das Gesetz sei nicht von Gott selbst sondern von Engeln gegeben, ein solcher Brief enthält die ausreichendsten Beweise dafür, dass er nicht von Paulus selbst geschrieben sein kann.

Eingehender haben wir uns über die zwei Corintherbriefe zu äussern, an deren wesentlicher Echtheit wir ebenso festhalten wie an der wesentlichen Echtheit des Römerbriefs.

Wir könnten uns zwar darauf beschränken, zu zeigen, dass die wenigen Stücke und Stellen, die mit den interpolirten Theilen des Römerbriefs verwandt sind, in den beiden

Corintherbriefen ebenfalls auf Interpolation beruhen. Allein wir möchten uns hier überhaupt zugleich über das äusserst verwickelte litterarische Problem der beiden Briefe aussprechen und eine neue Lösung desselben in Vorschlag bringen. Wir nehmen dabei unsern Ausgang vom zweiten Corintherbrief.

Hier müssen wir zunächst der Richtigkeit der nach Semlers, Webers, Weisses, Davidsons Vorgang neuerdings von Hausrath aufgestellten und jüngst wieder von Schmiedel [1]) und Pfleiderer [2]) aufgenommenen Hypothese anerkennen, dass die Capitel 10—13 (wenigstens bis Vers 10) nicht ursprünglich zum zweiten Corintherbrief gehört haben sondern Theile sind eines früheren Briefs. Die Stimmung des Briefschreibers und die vorausgesetzten thatsächlichen Verhältnisse sind hier und dort ganz verschieden. In 2 Cor. 10—13 ist die Stimmung eine ernst und streng erregte und gereizte, in 2 Cor. 1—9 ist sie eine beschwichtigte, versöhnte, in 2 Cor. 10—13 sind die Verhältnisse aufs äusserste gespannt, in 2 Cor. 1—9 sind die wesentlichen Differenzen und Missverständnisse gehoben und ausgeglichen.

In 2 Cor. 10—13 ist von der Sendung des Titus und eines Bruders die Rede (13, 18) in 2 Cor. 1—9 von der Sendung des Titus und zweier Brüder, wobei hinsichtlich des Titus und des an zweiter Stelle genannten Bruders vorausgesetzt wird, dass sie schon einmal und zwar zu demselben Zweck in Corinth gewesen sind (cf besonders 8, 6 und 8, 16—22). Diese Beobachtungen weisen mit Bestimmtheit darauf, dass die Capitel 10—13 des zweiten Corintherbriefs den 9 ersten Capiteln zeitlich vorhergehen.

Nun erwähnt Paulus in 2 Cor. 2, 3, 4 einen Brief, den er vor dem 2 Corintherbrief geschrieben hat, einen Brief, den er auch nach 2 Cor. 1, 23—2, 4 in derselben Stimmung geschrieben hat, welche die Capitel 2 Cor. 10—13 beherrscht. Allein muss man nicht annehmen, dass dieser Brief wesentlich dem Fall des Blutschänders gegolten hat (cf. 2 Cor. 1, 24; 2, 3; 2, 5—11) und dass darum der hier erwähnte Brief kein anderer ist als der erste Corintherbrief, der den Fall des

---

1) Korinthierbriefe bei Ersch und Gruber.

2) Das Urchristenthum etc. 1887.

Blutschänders (1 Cor. 5) mit strengem Ernst bespricht? Dieser Annahme stehen jedoch wiederum Bedenken im Weg. Die Stimmung, in welcher Paulus nach 2 Cor. 1, 23—2, 4 den da erwähnten Brief geschrieben hat, verräth der erste Corintherbrief doch nur sehr theilweise. Und dazu gesellt sich noch ein entschiedeneres Hinderniss. Am Schluss des ersten Corintherbriefs gibt Paulus als seinen Reiseplan an, von Ephesus, wo er bis Pfingsten zu bleiben gedenke, über Macedonien nach Corinth zu kommen, um hier länger, vielleicht den Winter über, zu verweilen und dann mit dem Geleite der Corinthier weiterzureisen. Zur Zeit dagegen, da Paulus den 2 Cor. 2, 3. 4 erwähnten Brief schrieb, hatte er diesen Reiseplan bereits aufgegeben und einen andern gefasst gehabt, nämlich den, direkt von Ephesus nach Corinth zu reisen, von da nach Macedonien und wieder zurück nach Corinth, um von hier aus die Reise nach Jerusalem anzutreten. Statt diesen Plan auszuführen hat er den in 2 Cor. 2, 3. 4 erwähnten Brief geschrieben (2 Cor. 1, 15—2, 4). Also kann der erste Corintherbrief dieser Brief nicht sein. Aber wie stehts dann mit den in 2 Cor. 1, 24; 2, 3 und besonders 2, 5—11 enthaltenen Beziehungen auf die Angelegenheit des Blutschänders? Darauf sollen die folgenden Erwägungen Antwort geben. Ganz abgesehen von der Frage, in welchem Verhältniss der in 2 Cor. 2, 3. 4 erwähnte Brief zu dem ersten Corintherbrief steht oder zu dem Brief, zu welchem die Capitel 2 Cor. 10—13 ursprünglich gehörten, geben die beiden ersten Capitel des zweiten Corintherbriefs, speciell das Stück 1, 23—2, 13 zu ernsten Bedenken Anlass. Selbst Luthardt [1]) hat die Schwierigkeiten gefühlt, welche die Verse 2 Cor. 2, 12. 13 in ihrem gegenwärtigen Zusammenhang haben. Schwierig, meint er, sei ebensowohl zu sagen, wie die Verse 2, 12. 13 sich mit dem Vorhergehenden verknüpfen, als wie sie sich zum Folgenden verhalten, und welches also ihre Bedeutung in dem Gesammtzusammenhang sei, insbesondere warum Paulus nicht alsbald die Ausführungen von c. 7 anschliesse. Die Vermuthung liege nahe, dass Titus noch nicht bei Paulus war, als er Gegenwärtiges schrieb sondern erst zwischen 7, 1 und 7, 2 oder kurz zuvor bei ihm eintraf.

1) Im Commentar von Strack und Zöckler.

Die Verse 2, 12—13 speciell, meint Luthardt, werden einfach die Bedeutnng einer den gegenwärtigen inneren Umständen des Apostels gemässen Aussprache (!) haben, zu welcher sich derselbe nach Erledigung der Zuchtangelegenheit vielleicht an einem andern Tage (!) in unserem von vornherein nicht ganz so sehr (!) wie der erste (!) auf strengen Zusammenhang angelegten Brief gedrängt fühlte. Da werden wohl Schwierigkeiten anerkannt aber es wird eine Erklärung gegeben, die thatsächlich nichts erklärt. Die Sache steht vielmehr, wie ich glaube, so, dass 1, 24b (ἀλλὰ συνεργοί — ἑστήκατε) vielleicht auch 2, 2, jedenfalls aber wieder 2, 3b (πεποιθώς etc.) sowie die Verse 2, 5—11 d. h. alles, was sich auf die Zuchtangelegenheit bezieht, gestrichen werden muss. Wenn auch der 2 Cor. 2, 3. 4 erwähnte Brief sich wirklich auf die Zuchtangelegenheit bezogen hätte, so sind doch einfach die genannten Verse 1, 24b; 2, 2 (?); 2, 3b; 2, 5—11 mit ihrem günstigen Bericht über die Angelegenheit und mit ihren ein günstiges Verhalten der Corinther voraussetzenden weiteren Bestimmungen des Apostels vor den Versen 2, 12. 13 und neben und zwischen den Versen 1, 24a; 2, 1; 2, 3a; 2, 4 anticipirt und unpassend. Zudem wird durch jene Verse und Verstheile der Eindruck erweckt, als ob der 2 Cor. 2, 3. 4 erwähnte Brief sich vorwiegend oder ausschliesslich um die Zuchtangelegenheit d. h. den Fall des Blutschänders gedreht hätte, was zum ersten Corintherbrief ebensowenig als zu 2 Cor. 10—13 passt. Die Verse sind ohne Zweifel später von Jemand interpolirt, der es vermisste, dass im 2. Corintherbrief Paulus nicht wieder auf die Zuchtangelegenheit zurückkam und der darum durch seine Interpolation dem abhelfen und auch in dieser Beziehung alles in Corinth als gut und schön geregelt darstellen, vielleicht auch zugleich das scharfe Urtheil des Apostels über den Blutschänder mildern wollte. Streicht man also jene Verse und Verstheile, dann hindert nichts mehr, den 2 Cor. 2, 3. 4 erwähnten Brief auf die Capitel 2 Cor. 10—13 zu beziehen und die Betrübniss, wegen welcher Paulus den Brief schrieb, in den 2 Cor. 10—13 beschriebenen Zuständen in Corinth zu erblicken, wobei der Abfall von Paulus, die Verdächtigung und Geringschätzung seiner apostolischen Geltung und Wirksamkeit voransteht und sittliche Mängel der Gemeinde oder

einzelner Gemeindeglieder erst in zweiter Linie kommen. Damit stimmt denn auch das Stück 2 Cor. 7, 6 ff. unmittelbar überein. Hier spricht nun Paulus am rechten Platz, nämlich nach Erwähnung der Zurückkunft des Titus von dem Erfolg, den er mit seinem zur Betrübniss der Gemeinde geschriebenen Brief gehabt hat und aus dem, was er hier sagt, geht unzweideutig hervor, dass es sich in diesem Brief in der Hauptsache gehandelt hat um die gegen die Person und das apostolische Ansehen des Paulus in der Gemeinde hervorgetretenen Bestrebungen, gegen welche sich Paulus in 2 Cor. 10—13 d. h. eben in jenem 2 Cor. 2, 3. 4 erwähnten Brief gerichtet hat. Der ἀδικήσας in 7, 12 ist nicht eine bestimmte einzelne Person, sondern wie der Zusammenhang ausser Zweifel stellt, die corinthische Gemeinde, die Paulus hier kurz sich dem Beleidigten oder der beleidigten Partei als den Beleidiger oder die beleidigende Partei gegenüberstellt. Paulus will sagen: Ihr standet wohl zu mir im Verhältniss eines Beleidigers zum Beleidigten aber ich handelte nicht des Beleidigers oder des Beleidigten wegen d. h. nicht so, wie dies vor Gericht geschieht, damit jener seine Strafe, dieser seine Genugthuung erhalte, sondern vom Verhältniss des Beleidigers zum Beleidigten ganz absehend war es mir lediglich darum zu thun, Veranlassung zu geben, dass euer Eifer für uns offenbar werde bei euch vor Gott.

Wenn wir nunmehr zurücksehen auf den Anfang unseres Briefs, speciell auf den Abschnitt 1, 13—2, 13, so liegt derselbe jetzt in hellem Lichte vor uns. Der Apostel führt den Corinthern die ganze Lage, in welcher er sich ihnen gegenüber befand, vor Augen. Er geht dabei aus von dem ihm gemachten Vorwurf, dass er zu kommen verspreche und doch nicht komme. Sein Vorsatz zu kommen war ihm wirklich Ernst. Aber von Seiten der Corinther stand der Verwirklichung seines Plans etwas im Weg. Er konnte sein Kommen zu dem beabsichtigten Zeitpunkt nicht ausführen, weil in Corinth Zustände waren, gegen die er ernstlich hätte einschreiten müssen. Da Paulus sich und den Corinthern solche Betrübniss ersparen wollte, verschob er sein persönliches Kommen und suchte zunächst durch einen Brief an die Corinther, das was ihn am Kommen hinderte, aus dem Weg zu räumen. Diesen Brief hat

Paulus noch von Asien (Ephesus) aus geschrieben und dem den Corinthern schon von früher her bekannten Titus (12, 18) mitgegeben, den er zugleich mit einem Bruder auch mit einem Auftrag in der Collektenangelegenheit (12, 18 cf. 8, 6. 22) wahrscheinlich auf dem Seeweg direkt nach Corinth sandte und der dann über Macedonien zu Paulus zurückkehren sollte. Voll Spannung harrt Paulus auf die Ankunft und den Bericht des Titus. Wie er ihn aber in Troas, wohin er von Ephesus aufgebrochen, nicht findet, ist er von banger Sorge innerlich beschwert und gedrückt (2, 12. 13). So bildet der Abschnitt 1, 13—2, 13, nachdem wir die späteren Zusätze daraus entfernt und ihn in den richtigen Zusammenhang gerückt haben, einen in sich klaren Stimmungs- und Situationsbericht. Ehe nun Paulus diesen Bericht in 7, 2 ff. direkt fortsetzt, ehe er da von der Ankunft des Titus, seinen günstigen Nachrichten, sowie von der Freude und dem Trost redet, die ihm dadurch zu Theil geworden, folgt in 2, 14 ff. ein Übergangsabschnitt, in welchem Paulus aus der im Vorhergehenden beschriebenen Trübsal, Bedrängniss und peinlichen Spannung heraus Angesichts der günstigen und glücklichen Wendung, von der er zu reden sich anschickt, seinem Dank gegen Gott und seinem innigen Verhältniss zu den Corinthern, für die er sich aufopfert und für die er alles überwindet, mit denen er in Todes- und Lebensgemeinschaft duldend und hoffend verbunden ist, einen ergreifenden Ausdruck gibt, wobei freilich die Erinnerung an das gestört gewesene Verhältniss in einzelnen Anspielungen noch nachklingt.

Doch gerade in diesem Übergangsabschnitt 2, 14—7, 4 scheint uns nicht mehr alles in Ordnung zu sein. Da springt ja jedenfalls das Stück 6, 14—7, 1 als den Zusammenhang störend sofort ins Auge. Man hat es darum schon öfter für eine Interpolation erklärt, oder jedenfalls gezeigt, dass es hier nicht an seinem Platze steht [1]). Dies ist so evident, dass wir uns hier nicht länger dabei aufhalten wollen. Aber noch ein anderes Stück kommt uns verdächtig vor, der Abschnitt 3, 6—4, 7ª d. h. die ganze Ausführung über den Unterschied des alten und neuen Bundes, des Dienstes des Buchstabens und

1) cf. z. B. Heinrici, Erklärung der Korinthierbriefe II, S. 329 ff.

Todes und des Dienstes des Geistes, des Dienstes der Verwerfung und des Dienstes der Gerechtigkeit, des Dienstes der Verhüllung und der offenen klaren Herrlichkeit. Dass die Verse 3, 6 ff. an das Vorhergehende recht unpassend und äusserlich angeschlossen sind, dass 3, 6 ff. wenngleich mit einzelnen Ausdrücken und Begriffen aus den vorhergehenden Versen darin operirt wird, doch mit diesen in keinem innern Zusammenhang stehen, ist, meine ich, unverkennbar. Paulus führt in 2, 1 ff. aus, dass er keine Selbstempfehlung nöthig habe, dass die Gemeinde von Corinth vielmehr sein Empfehlungsbrief sei, der in seinem Herzen geschrieben stehe, ein Empfehlungsbrief als den sich die Gemeinde selbst dadurch zeige, dass sie sich als einen Brief Christi darstelle, der durch Paulus Vermittlung in Kraft des Geistes Gottes geschrieben sei in ihren Herzen. Dass es so ist, vertraut Paulus durch Christus zu Gott. Dass er dazu geschickt gewesen, will Paulus nicht sich selber zuschreiben, sondern die Tauglichkeit dazu ist ihm von Gott gegeben. Von diesem Gedanken in 3, 5 ist in 3, 6 durch ὃς καὶ ἱκάνωσεν etc. übergeleitet, zu einer vom schroffsten antijudaistischen Standpunkt aus entworfenen Vergleichung zwischen dem alten und neuen Bund. Schon die Formel ὃς καὶ charakterisirt V. 6, auf dem die folgende Vergleichung sich aufbaut, als Anhang. Aber die Aussage ὃς καὶ ἱκάνωσεν etc. lässt sich zu der vorhergehenden über die ihm von Gott geschenkte ἱκανότης gar nicht wohl ins Verhältniss setzen. Hinter Vers 5 erwartet man überdies nichts weniger als eine Ausführung über den Unterschied des alten und neuen Bundes. Was man erwartet, ist vielmehr eine Begründung oder Erläuterung des in Vers 5 ausgesprochenen Gedankens, dass Gott den Apostel tüchtig gemacht hat, an den Corinthern so viel zu wirken. Es lässt sich denn auch recht wohl erkennen, was zur Einfügung dieses Abschnitts (3, 6 ff.) an dieser Stelle Anstoss gegeben hat. Paulus hatte in 3, 1—5 die Corinther mit einem Brief verglichen und das Characteristische des Briefs, welcher die Corinther sind, gegenüber einem gewöhnlichen Brief dahin bestimmt, dass er nicht mit Tinte sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes und nicht auf steinerne Tafeln sondern auf fleischerne Tafeln des Herzens geschrieben sei. Diese Vergleichung hat nun offenbar einen späteren schroff

antijudaistischen Pauliner auf den Gedanken gebracht, hier eine Vergleichung zwischem altem und neuem Bund einzufügen, wobei er freilich dem Geist statt der Tinte den Buchstaben gegenüberstellen und auf die fleischernen Tafeln des Herzens als Pendant zu den steinernen Tafeln überhaupt verzichten musste, da das Wort σαρκινὸς ihm unpassend scheint zur Charakteristik des neuen Bundes in irgend einem seiner Momente. Wenn man dies Verhältniss der Verse 3, 6 ff. zu den vorhergehenden ins Auge fasst, wo Paulus bei der Vergleichung der Corinther mit einem Brief nicht entfernt an eine Vergleichung zwischen altem und neuem Bund denkt, so ist, meine ich, klar, dass wir es in 3, 6 ff. mit einer späteren Zuthat von fremder Hand zu thun haben.

Die in 3, 6 begonnene Ausführung über den Unterschied des alten und neuen Bunds reicht bis 4, 6, während 4, 7^a ein Übergangsverstheil ist, mit welchem die vorläufig zurückgestellte ursprüngliche Fortsetzung von 3, 5, nämlich 4, 7^b ff. aufgenommen und mit der vorhergehenden Einschaltung (3, 6—4, 6) verbunden wird. Dass die Verse 4, 7^b ff. vortrefflich anschliessen an 3, 5 und den dort ausgesprochenen Gedanken weiterführen (4, 7^b) und illustriren (4, 8 ff.), liegt, glaube ich, deutlich vor Augen. Auch bekommt meiner Meinung nach erst, wenn man 4, 7^b ff. an 3, 5 herangerückt hat, die These, von der Paulus in 2, 14—16 ausgegangen ist, ihre Beleuchtung (cf. besonders 4, 12 mit 2, 14—16). Abgesehen von diesen grösseren Einschaltungen sind es im zweiten Corintherbrief nur noch einige kleinere Stellen, die wir geneigt sind, für Interpolationen zu halten. So möchten wir in Erwägung geben, ob nicht 5, 16 eine Interpolation ist, sofern 5, 17 logisch an 5, 15 sich anschliesst und eine Folgerung aus diesem Vers enthält, während 5, 16 störend zwischen Prämisse und Folgerung sich eindrängt. Aehnlich verhält es sich mit 8, 9. Auch dieser Vers scheint uns eine Abschweifung zu bilden, die logisch unmittelbar Zusammengehöriges, nämlich 8, 8 und 8, 10 von einander trennt.

Damit hätten wir den zweiten Corintherbrief auf seinen ursprünglichen Stand zurückgeführt. Er besteht aus den Stücken 2 Cor. 1, 1—24^a; 2, 1. (2, 2?). 3^a. 4. 12—17; 3, 1—5; 4, 7^b—5, 15; 5, 17—6, 13; 7, 2—8, 8; 8, 10—9, 15; 13,

11—13. Diesem Brief gieng, wie wir sahen, ein Brief vorher, dessen 2 Cor. 2, 3. 4 und c. 7 gedacht ist und zu dem das Stück 2 Cor. 10—13 ursprünglich gehörte. Ist nun, das ist die weitere Frage, die wir uns stellen, der erste Corintherbrief in seiner gegenwärtigen Gestalt ein diesen beiden Briefen vorhergehender Brief, so dass dann auf Grund von 1 Cor. 5, 9 ein noch früherer (vierter) Brief, der verloren ist, vorausgesetzt werden müsste? Wir meinen diese Frage verneinen zu müssen, glauben vielmehr, dass es sich mit dem ersten Corintherbrief ähnlich verhält wie mit dem zweiten, nämlich so, dass er abgesehen von einigen Interpolationen ebenfalls Bestandtheile von zwei Briefen in sich befasst, allerdings nicht Bestandtheile von einem Brief, der ihm noch vorausgehen würde, wohl aber Bestandtheile von dem folgenden 2 Cor. 2, 3. 4 erwähnten Brief, zu dem die Capitel 2 Cor. 10, 1—13, 10 gehören.

Wenn wir diese These zu begründen suchen, so lassen wir zunächst den Eingang, die Verse 1, 1—9 bei Seite und fassen das Stück 1, 10—4, 21 ins Auge. In diesem Stück halten wir die Verse 2, 6—16 für eine deutliche Interpolation. Formell, sofern das *κἀγὼ* in 3, 1 dem *κἀγὼ* in 2, 1 und 2, 3 parallel ist, aber auch inhaltlich, sofern die Verse 3, 2 ff. die in 2, 1—5 begonnene Beschreibung und Rechtfertigung des ersten Auftretens Pauli unter den Corinthern fortsetzt und zu Ende führt, gehören die Verse 3, 1 ff. unmittelbar zusammen mit 2, 1—5, während die Verse 2, 6—16 eine störende Abschweifung bilden, die mit den Versen 3, 1 ff. auch darum sich nicht zusammenreimt, weil sie das, was doch erst in 3, 1 gesagt wird, voraussetzt, nämlich dass die Corinther noch nicht geistlich sondern fleischlich waren. Dieser Gegensatz wird hier und dort auch anders ausgedrückt, sofern in 2, 14. 15 dem *πνευματικός* nicht wie in 3, 1 *σαρκικός* sondern *ψυχικός* gegenübersteht. Eine andere Interpolation oder wenigstens ein Stück, das nicht an seinem richtigen Platz steht, finden wir am Schluss von c. 4 nämlich in Vers 17. Dieser Vers ist beherrscht von der Vorstellung, als ob es sich zwischen Paulus und den Corinthern um Differenzen hinsichtlich praktischer Fragen des Gemeindelebens handle. Das passt wohl zu den späteren Partieen des ersten Corintherbriefs, aber innerhalb des

Abschnitts, in welchem 4, 17 sich befindet, handelt es sich um die principielle Frage der Anerkennung und Respektirung der Person des Paulus und ihrer apostolischen Autorität neben oder vor andern Autoritäten innerhalb der corinthischen Gemeinde. Der Vers 4, 17 stört auch den Zusammenhang, da die Verse 18—21 die logische Fortsetzung der Verse 4, 4—16 bezw. der ganzen Ausführung von 3, 1 oder 1, 11 an sind. In diesem Abschnitt hatte Paulus davon gesprochen, dass die corinthische Gemeinde in Parteien sich vertheilt hat, indem neben solchen, die speciell ihm anhangen wollen, solche sind, die andern Autoritäten, Apollos oder Kephas folgen wollen, und solche die Christus zugehören wollen, als ob Paulus ihnen diese Zugehörigkeit nicht vermitteln könnte und sie einen Weg kennten, auf dem dies allein sicher zu erreichen wäre. Wenn man diese 4 christliche Parteien ins Auge fasst, könnte es scheinen, als ob der eine Christus in mehrere zertheilt wäre, und als ob jene Parteien je einen solchen getheilten Christus, den des Paulus oder Apollos oder Kephas oder einen vierten besonderen im Auge hätten. Demgegenüber hat der Apostel gezeigt, wie er zu dieser an sich thörichten Parteiung selbst keinen Anlass gegeben habe, sofern er nicht seine Ehre gesucht und nicht seine Weisheit verkündigt habe, ferner, wie auch das Wirken des Apollos mit dem seinigen zusammenstimmt, sofern der eine fortgesetzt, was der andere begonnen hat und beide auf dem einen Grund zu demselben Bau des Tempels Gottes zusammengewirkt haben, endlich wie alle Autoritäten und überhaupt alle Dinge, auch scheinen sie noch so grosse und gewaltige Factoren zu sein, für den Christen nicht da sind, dass er sich durch sie knechten lasse sondern dem Christen gehören, der selbst nur Christus zum Herrn hat wie dieser Gott. Von diesem Standpunkt aus will Paulus als nichts anderes angesehen werden denn als ein Diener und Verwalter der Geheimnisse Gottes. Darauf komme es allerdings an, dass ein Diener Christi treu erfunden werde, aber in dieser Beziehung braucht er keinen menschlichen Gerichtstag zu scheuen, vielmehr stelle er das ruhig dem künftigen Urtheil des Herrn anheim. So sollen denn auch die Corinther nicht vor der Zeit richten und an ihm und Apollos sich ein Beispiel nehmen und sich nicht aufblähen gegen einander. Zu solchem

sich Brüsten sei für die Corinther auch gar kein Anlass, denn was sie hätten, hätten sie ja doch alles empfangen. Damit stehe in seltsamem Contrast das eingebildete, übermüthige Verhalten der Corinther, die sich über die thörichten, schwachen, armen, sich abmühenden und geschmähten Apostel (d. h. Paulus) erhaben dünken. Allein wenn auch die Corinther inzwischen noch so viele Lehrmeister sollten gehabt haben, so könne das doch nichts an der Thatsache ändern, dass Paulus ihr eigentlicher Vater in Jesu Christo ist. Daher hat er ein Recht sie zu ermahnen: Nehmet mich zum Vorbild (nämlich in Demut und Selbstverläugnung, 4, 16). Der Grund, dass trotzdem in Corinth manche sich gegen ihn aufgebläht haben, liegt, das erklärt nun Paulus in Vers 18, darin, dass er so lang nicht zu ihnen gekommen, aber er will kommen und mit den Aufgeblähten ernstlich ins Gericht gehen. Es hängt ganz von den Corinthern ab, ob sein Kommen ein Kommen in der Strenge oder ein Kommen in der Milde sein soll. Wenn man diesen Zusammenhang übersieht, ist, meine ich, deutlich, dass die Verse 4, 18—21 sich anschliessen an die Ausführung bis 4, 16, während von dem Vers 4, 17 nicht einzusehen ist, was er an dieser Stelle thut. Wir werden später auf diesen Vers, der in unserem Abschnitt (1, 10—4, 21) nicht ursprünglich sein kann, zurückkommen.

Nun entsteht aber bei uns die weitere Frage: Kann zu dieser Ausführung 1, 10—4, 21, innerhalb welcher wir die Verse 2, 6—16 und 4, 17 gestrichen haben, der Abschnitt 5, 1 ff. die ursprüngliche Fortsetzung sein, d. h. ist es wahrscheinlich, dass der Briefschreiber die mit 1, 10 begonnene Ausführung in 4, 21 abgebrochen hat, um in 5, 1 ff. zu einem ganz anderen Gegenstand überzugehen? Uns will das ganz unwahrscheinlich vorkommen. Paulus hat in 1, 11 mit der Erwähnung der 4 Parteien in Corinth ein Thema aufgestellt, das in dem Abschnitt 1, 10—4, 21 nicht voll zur Abhandlung kommt. Nun kann man wohl sagen: Paulus hat den ersten Corintherbrief nicht geschrieben, um uns zu erzählen, wie es damals in Corinth stand und wie die einzelnen Parteien des Näheren geartet waren. Allein soll man, nachdem Paulus vier Parteien genannt und begonnen hat der Aufrichtung einer Pauluspartei und Apollospartei unter Hinweisung auf sein und

des Apollos Verhalten das Recht abzusprechen, annehmen, dass Paulus gegen die anderen Parteien nichts weiter vorzubringen hatte oder vorzubringen für gut fand als das Allgemeine, dass auf christlichem Standpunkt Parteiung überhaupt ein Unding sei und dass er als der geistliche Vater der Corinther das Recht habe zu fordern, dass die Aufgeblähten sein Beispiel von Demut und Selbstverläugnung nachahmen? Zu dieser Annahme kann man sich doch nur schwer entschliessen. In einem Brief, in dem Paulus 4 Parteien nennt und gegen zwei des Näheren sich erklärt, muss man erwarten, dass er auch auf die zwei andern eingegangen ist, zumal da die beiden andern die eigentlich gefährlichen und bedenklichen Parteien sind. Zum mindesten muss man erwarten, dass er auf die Vorwürfe eingeht, welche diese Parteien gegen ihn erhoben, und sie in ihrer Nichtigkeit darlegt. Sollte man nicht gerade hinter 4. 21 eine derartige Fortsetzung erwarten? Die Verse 4, 18—21 scheinen uns förmlich den Übergang zu einer näheren Untersuchung und Beleuchtung des Standpunkts der Gegner zu bilden. In Vers 18 fängt ja der Apostel an zu sagen, worin eigentlich der Anlass für die Überhebung der Corinther liegt, dann wendet er sich direkt gegen die Aufgeblähten mit der Erklärung, er wolle, wenn er komme, ernstlich mit ihnen ins Gericht gehen. Und wenn er nun fragt, was sie wollen, ob er mit Strenge oder mit Milde kommen soll, wird er dann mit dieser Frage die Erörterung abgebrochen und nicht vielmehr nun gerade den Aufgeblähten ernstlich ins Gewissen geredet haben, um bei seinem persönlichen Kommen statt mit Strenge mit Milde auftreten zu können. Diese Erwägung hat doch namentlich beim Blick auf 2 Cor. 2, 1—4 (cf. 13, 10) alle innere Wahrscheinlichkeit für sich. Wir haben auch, wie ich glaube, die Fortsetzung zu dem Abschnitt 1 Cor. 1, 10—4. 21 noch, nämlich eben in 2 Cor. 10, 1—13 ,10. Wie vortrefflich schliesst sich 2 Cor. 10, 1 unmittelbar an an 1 Cor. 4. 21! Wie tritt dem *τί θέλετε* in 1 Cor. 4, 21 so passend das *αὐτὸς δὲ ἐγὼ* in 2 Cor. 10, 1 gegenüber! Wie schön fügt es sich zusammen, dass, während Paulus in 1 Cor. 4, 21 den Corinthern die Wahl lässt, ob er mit Strenge oder mit Milde kommen soll, er persönlich in 2 Cor. 10, 1 sich gedrungen fühlt, der Milde und Sanftmut Christi wegen die

Corinther zu ermahnen und zu bitten, ihm ein strenges Auftreten, wenn er kommt, zu ersparen. Um seine Abwesenheit und sein Kommen handelt es sich in 4, 18—21, um seine Abwesenheit und sein Kommen handelt es sich im Anfang von 2 Cor. 10. Überhaupt, was wir als Fortsetzung von 1 Cor. 1, 10—4, 21 erwarten mussten, die Abrechnung des Paulus mit, seine Vertheidigung gegenüber den Aufgeblähten, ist in 2 Cor. 10, 1—13, 10 enthalten. Und zwar bildet dieses Stück vorwiegend eine Auseinandersetzung mit der Christuspartei (2 Cor. 10, 7 ff.; 11, 3 ff.; 11, 10. 23; 12, 1 ff.; 13, 3 cf. 1 Cor. 1, 11), eine Bekämpfung derselben, mit welcher die Bekämpfung der Petruspartei zusammenfällt, ohne dass darum beide Parteien dasselbe wären. Mit der Christuspartei hat Paulus vornehmlich ins Gericht zu gehen, denn in ihr kommt der Gegensatz gegen ihn am schärfsten oder allein principiell zum Ausdruck, wie schon der Wahlspruch dieser Partei ἐγὼ δὲ Χριστοῦ andeutet. Wenn dem Paulus und seinen Anhängern eine Partei des Apollos und eine Partei des Petrus gegenübertritt, so handelt es sich dabei nur, wenn auch im zweiten Fall mehr als im ersten, um graduelle Differenzen. Den einen schien Apollos ein besserer Lehrer, den andern Petrus eine höhere Autorität als Paulus zu sein. Doch war damit eine Anerkennung des Paulus als Verkündigers des Evangeliums, als Apostels Jesu Christi nicht ausgeschlossen. Die Meinung ist nur: es gibt noch etwas Besseres und Höheres als Paulus. Anders dagegen steht es mit der Christuspartei. Wenn sich in der von Paulus gegründeten corinthischen Gemeinde eine Partei erhob mit dem Ruf: Wir wollen Christi sein, so sagte sie damit aus, dass man in der Nachfolge Pauli nicht Christi sei und sein könne, natürlich weil er selbst nicht Christi sei. Diese Partei in Corinth muss also andern Personen folgen, welche im Gegensatz zu Paulus die Zugehörigkeit zu Christus und deren Vermittlung an andere für sich in Anspruch nahmen und denen die Corinther geneigt waren dies zu glauben. Nach dem zweiten Corintherbrief sind Leute nach Corinth gekommen, Judenchristen (11, 22) welche die Urapostel für die Apostel par excellence (11, 5; 12, 11) erklärten, durch welche, ohne Zweifel weil sie von Christus selbst während seines Lebens seines intimen Umgangs gewürdigt und zu Aposteln

bestellt und in dieser Eigenschaft seitdem durch Zeichen und Wunder bestätigt seien (12, 11), allein die Zugehörigkeit zu Christus direkt oder indirekt vermittelt werden könne, so dass ein selbständiges apostolisches Auftreten des Paulus neben ihnen und unabhängig von ihnen ein Unding, eine Anmassung sei, der keine Wirkung zukomme: Indem jene Leute sich auf Empfehlungsbriefe (3, 1) der Urapostel beriefen, empfahlen sie sich selbst (10, 12) als Diener, als Apostel Christi (11, 13. 23), während sie Paulus, sofern er weder vom historischen Christus berufen noch von den eigentlichen Aposteln Christi beauftragt sei, jedes Recht jede Vollmacht und Befähigung, um als Apostel aufzutreten und Jemand in die christliche Gemeinschaft aufzunehmen, absprachen (10, 7—9). In Corinth war der Boden für solche Agitation nicht ungünstig. Das lange Ausbleiben des Apostels hatte Unzufriedenheit erweckt (1 Cor. 4, 18; 2 Cor. 10, 14), sein entschiedenes, selbstbewusstes briefliches Auftreten war unangenehm empfunden worden und hatte um so mehr zur Kritik herausgefordert, je mehr es gegen sein demüthiges Auftreten und sein ungelenkes schwerfälliges Reden bei seiner persönlichen Anwesenheit abstach (10, 1 ff.; 10, 10. 11. 14). Diese Verhältnisse scheinen die Eindringlinge benützt und ausgebeutet zu haben. Auch scheinen sie versucht zu haben, Paulus des Eigennutzes zu beschuldigen (11, 12; 12, 13. 14). Unterstützt von solchen persönlichen Verstimmungen, Missverständnissen und Verdächtigungen scheinen die Gegner ihren Hauptstoss gegen den Apostel geführt d. h. unter übermässiger Anpreissung der Urapostel (11, 5; 12, 11) und ihrer selbst als deren empfohlenen Abgesandten (3, 1) und als bewährter Diener Christi (11, 25) dem Paulus alle apostolische Vollmacht und Fähigkeit abgesprochen zu haben, so dass sein ganzes Auftreten erscheinen musste als ein Wandel nach dem Fleisch (2 Cor. 10, 2), als ein selbstisches und bloss auf Selbstempfehlung ruhendes (2 Cor. 3, 1; 5, 12; 10, 12) Unternehmen.

Dass es diesen Leuten nicht bloss darum zu thun war, in Corinth an die Stelle der Autorität des Paulus die der Urapostel zu setzen, sondern dass ihrer Agitation judaistische Bestrebungen zu Grunde lagen, mit denen sie freilich noch nicht offen hervorzutreten wagten, das darf man daraus schlies-

sen, dass sie vor den Corinthern so sehr auf ihre hebräische, israelitische Herkunft, auf ihre Abstammung von Abraham pochten (11, 22). Paulus nennt diese Leute Lügenapostel, trügerische Arbeiter, weil sie die Verkündigung des Evangeliums, die Vermittlung der Zugehörigkeit zu Christus in ausschliessendem Gegensatz zu ihm für sich in Anspruch nehmen und ihn der Wahrheit zuwider heruntersetzen, verdächtigen und verläumden (11, 13). So gut als irgend Jemand darf Paulus sich zuschreiben, Christi zu sein und die apostolische Vollmacht, deren er sich rühmt, ist nicht bloss ein Schreckmittel, dessen er sich in seinen Briefen bedient sondern ist Wirklichkeit (10, 7—9). Wenn die Gegner ihm die Urapostel als die Apostel par excellence gegenüberstellen, so ist das bei allem billigen Respect vor denselben doch eine tendentiöse Überschätzung der Urapostel (11, 5). Mag man auch rednerische Kunst bei ihm vermissen, an der echten Einsicht hat er es bei seiner Verkündigung unter den Corinthern, wie allgemein anerkannt ist, in keinem Stücke fehlen lassen. Seine christliche Verkündigung also ist und darauf kommt es an, eine vollkommen richtige und ausreichende gewesen (11, 6). Wenn der Apostel sieht, wie die Corinther sich jetzt von Eindringlingen (10, 15. 16), die offenbar aus dem Wort Gottes ein Gewerbe machen (2, 17) knechten, aussaugen, übermüthig behandeln lassen (11, 20), so könnte er eher fragen, ob er etwa damit einen Fehler gemacht, dass er den Corinthern das Evangelium umsonst verkündigte und lieber von anderen Gemeinden sich unterstützen liess, als dass er den Corinthern selbst lästig fiel (11, 7. 8). Alles das aber, was jene Eindringlinge von sich selber rühmen (11, 18. 21), indem sie sich nur an sich selbst messen (10, 12), das kann der Apostel alles auch und in noch viel höherem Mass von sich selbst rühmen (11, 21 ff.). Brüsten sie sich mit ihrer israelitischen Abstammung, Paulus kann dasselbe für sich geltend machen; empfehlen sie sich als Diener Christi, nun er kann auf noch viel reichlichere Drangsale, Schläge, Gefangenschaften, Todesnöthe und Mühen weisen, die er im Dienst Christi auf sich genommen, wie auch auf Offenbarungen, deren ihn der Herr als seinen Diener gewürdigt, freilich mit der demüthigenden Zugabe eines drückenden Leidens, das der Herr nicht von ihm nehme sondern auf ihm liegen lasse mit

dem Trost, dass die Kraft zur Vollendung komme an der Schwachheit. Darum wolle er sich am liebsten seiner Schwachheiten rühmen. Doch all' dies Rühmen ist dem Apostel Thorheit (12, 11 ff.). Er hätte es lieber unterlassen, wenn die Corinther ihn nicht dazu gezwungen hätten. Es wäre unnöthig gewesen, wenn die Corinther die Hauptsauche, von der er ausgieng (11, 5) und auf die es ankommt, anerkannt hätten, nämlich dass er in nichts hinter den Uraposteln, die von seinen Gegnern gegen ihn als die Apostel par excellence ausgespielt werden, zurückgeblieben sei. Gerade von den Corinthern hätte er diese Anerkennung erwarten dürfen, da unter ihnen von ihm die Beglaubigungszeichen des Apostels vollbracht wurden in aller Ausdauer mit Zeichen sowohl als auch mit Wundern und Kraftthaten.

In dieser Bekämpfung der Christuspartei ist die der Petruspartei mit enthalten. Beide Parteien sind insofern miteinander verwandt, als die eine dem Paulus den Petrus vorzieht, die andere dem Paulus die Urapostel überhaupt d. h. die Personen, die der Herr während seines Lebens zu seinem vertrauten Jüngenkreis gezogen hatte, gegenüberstelle. Trotz dieser Verwandtschaft lassen sich beide Parteien bei unserer Auffassung sehr bestimmt unterscheiden. Die Petruspartei sieht, wie wir bereits feststellten, in Petrus eine höhere Autorität als in Paulus, ohne darum diesem das Recht apostolischer Verkündigung abzuerkennen. Die Christuspartei dagegen stellt sich in principiellen Gegensatz zu Paulus und beruft sich auf die Urapostel zusammen als die ὑπερλίαν ἀπόστολοι, um die apostolische Autorität des Paulus überhaupt auszuschliessen und um ihm, dem von den Uraposteln unabhängig Auftretenden die Zugehörigkeit zu Christus und die Fähigkeit, diese anderen zu vermitteln, abzusprechen. Trotz dieses scharf zu bestimmenden Unterschieds zwischen beiden Parteien ist klar, dass die Bekämpfung beider bis zu einem gewissen Grad zusammenfällt, d. h. dass Paulus, wenn er der Christuspartei gegenüber geltend macht, dass er hinter den Erzaposteln nicht zurückstehe, ebendamit zugleich die Petruspartei bekämpft. Wenn wir nun sagen, dass die Capitel 2 Cor. 10—13 die ursprüngliche unmittelbare Fortsetzung des Stücks 1 Cor. 1, 10—4, 21 sind, so meinen wir das nicht in dem Sinn, als ob die Capitel 2 Cor.

10—13 in den ersten Corintherbrief an der bezeichneten Stelle einzufügen wären. Vielmehr muss, da alles dafür spricht, dass die Capitel 2 Cor. 10—13 zu dem 2 Cor. 2, 3. 4 erwähnten, zwischen dem ersten und zweiten Corintherbrief in der Mitte liegenden Brief gehört haben, das Stück 1 Cor. 1, 10—4, 21 aus dem ersten Corintherbrief herausgenommen und in diesen Mittelbrief gesetzt werden als Anfang zu 2 Cor. 10—13. Eine Klammer, durch welche das Stück 1 Cor. 1, 10—4, 21 mit dem ersten Corintherbrief verbunden ist, haben wir bereits gelöst, sofern wir den Vers 1 Cor. 4, 17 als Interpolation nachgewiesen haben. Der Hinweis auf die Sendung des Timotheus in 1 Cor. 4, 17 entspricht dem Hinweis darauf am Schluss des ersten Corintherbriefs (16, 10). Aber für die Ausscheidung von 1 Cor. 1, 10—4, 21 lässt sich noch ein anderer Grund geltend machen. Am Schluss des ersten Corintherbriefs sagt Paulus, dass Stephanas, Fortunatus und Achaikus bei ihm seien. Von den Leuten der Chloe erwähnt er hier nichts. Umgekehrt erklärt er 1 Cor. 1, 11, dass er durch die Leute der Chloe Nachrichten über den Parteistreit in Corinth erhalten habe, während er des Stephanas, Fortunatus und Achaikus als Zeugen hier nicht gedenkt. Das ist ein Zeichen, dass wir es in den betreffenden Theilen des ersten Corintherbriefs nicht mit einer einheitlichen Situation zu thun haben. Die Nachrichten, die dem Paulus die Leute der Chloe überbracht haben, haben ihm Stephanas, Fortunatus, Achaikus offenbar noch nicht überbringen können. Die Ankunft der Leute der Chloe bei Paulus fällt also in die Zeit nach dem ersten Corintherbrief. Diese Beobachtung gibt uns vollends das Recht, 1 Cor. 1, 10—4, 21 aus dem ersten Corintherbrief zu entfernen und dem Mittelbrief zuzuweisen. Der letztere bestände also jedenfalls aus 1 Cor. 1, 10—4, 21 und 2 Cor. 10, 1—13, 10. Wir können oder müssen aber, meine ich, noch ein weiteres Stück aus dem ersten Corintherbrief in den Mittelbrief setzen, nämlich 1 Cor. 5, 1—13.

Zwischen dem Stück 1 Cor. 1, 10—4, 21 und dem Stück 1 Cor. 5, 1—13 besteht insofern eine Beziehung, als Paulus das Aufgeblasensein der Corinther, wovon 4, 6. 18. 19 die Rede ist, auch 5, 2 erwähnt, um den grellen Widerspruch hervorzuheben, der zwischen diesem Aufgeblasensein nnd dem

Fall des Blutschänders besteht. Trotz dieser Beziehung kann, wie wir sahen, keine Rede davon sein, dass 5, 1—13 ursprünglich unmittelbar auf 1, 10—4, 21 folgte. Dagegen fügt sich 5, 1—13 leicht und ungesucht an hinter 2 Cor. 13, 10. Am Schluss von 2 Cor. 12 und im Anfang von c. 13 hält Paulus mit der Polemik gegen seine Widersacher inne und fasst die Zustände in der Gemeinde nach einer anderen Seite ins Auge, indem er die Befürchtung ausspricht, dass er bei seinem Kommen nicht bloss Streit, Eifersucht, Zorn, Hader, Verläumdung, Lästerung, Aufblähung, Unbotmässigkeit finden werde sondern dass er auch genöthigt sein dürfte, gegen Unreinigkeit, Unzucht und Schwelgerei aufzutreten. Wenn er komme, werde er solchen Zuständen gegenüber keine Schonung kennen sondern eine Probe ablegen, dass wirklich Christus in ihm spreche. Darum ermahnt Paulus die corinthische Gemeinde zur Selbsterkenntniss, zur Selbstprüfung, ob sie ist, wie sie sein soll, damit er bei seiner Anwesenheit nicht scharfen Gebrauch machen müsse von der Vollmacht, die ihm der Herr gegeben. Damit scheint uns in passender Weise übergeleitet zu der Besprechung des Falls des Blutschänders in 1 Cor. 5, 1—13. Schliessen wir darum 1 Cor. 5, 1—13 hinter 2 Cor. 13, 10 an, so kommt auch die Verweisung auf das Aufgeblähtsein (1 Cor. 5, 2) völlig zu ihrem Recht, sofern ja 1 Cor. 1, 10—4, 21 an den Anfang desselben Briefs zu stehen gekommen ist und sofern überdies auch noch am Schluss von 2 Cor. 12 von den Aufblähungen die Rede ist. Ferner aber ergibt sich jetzt eine ganz ungesuchte Aufhellung von 1 Cor. 5, 9. Gehört 1 Cor. 5, 1—13 in den Mittelbrief, so ist der frühere Brief, auf welchen sich Paulus in 1 Cor. 5, 9 beruft eben der erste Corintherbrief. Und in der That die Berufung in 1 Cor. 5, 9 auf einen früheren Brief, in welchem der Apostel geschrieben habe, dass die Corinther mit unzüchtigen Menschen und wie es scheint auch mit Habsüchtigen, Raubgierigen, Götzendienern keinen Umgang haben sollen, erklärt sich vom ersten Corintherbrief aus. Aus dem in den Mittelbrief verwiesenen Stück 1 Cor. 5, 1—13 ist ersichtlich, dass Paulus in dem früheren Brief sich in einer Weise geäussert hat, dass er sich genöthigt sieht, in 1 Cor. 5, 1—13 den Sinn festzustellen, in welchem er jenen Ausspruch gemeint hat. Nun

ein derartiges Stuck oder eine derartige Aeusserung, wie sie 1 Cor. 5, 1—13 vorausgesetzt wird, finden wir 1 Cor. 6 speciell in den Versen 9—11. Diese Verse würden aber erst recht den nöthigen Stützpunkt für den in 1 Cor. 5, 9 enthaltenen Hinweis abgeben, wenn man das erratische Stück 2 Cor. 6, 14—7, 1 hinter 1 Cor. 6, 11 einsetzen dürfte. Da hätten wir dann zunächst in 1 Cor. 6, 9. 10 die Warnung vor den Unzüchtigen, Götzendienern, Habsüchtigen, Trunkenbolden, Räubern etc. wie in 1 Cor. 5, 9—11 vorausgesetzt wird. Und zwar denkt Paulus dabei an derartige Leute innerhalb der christlichen Gemeinde, wenn er sagt, dass sie das Reich Gottes nicht ererben können, ganz entsprechend der näheren Erklärung, die er in 1 Cor. 5, 10. 11 gibt. Auf die Warnung in 6, 9. 10 kommt der Hinweis auf die durch die Erlösung in Christus kraft des Geistes Gottes gewonnene Heiligung und Rechtfertigung der Christen und auf Grund davon folgt dann in 2 Cor. 6, 14 ff. die Ermahnung nicht am fremden Joch mit den Ungläubigen zu ziehen, da Gerechtigkeit mit ungöttlichem Wesen nichts zu thun habe etc. Weil aber Paulus in den Versen 2 Cor. 6, 14—7, 1 Gläubige und Ungläubige, Gerechtigkeit und Ungesetzlichkeit, Licht und Finsterniss, Christus und Belial, Tempel Gottes und Götzen ganz allgemein einander gegenüber stellt, so konnte leicht der Eindruck entstehen, dass die Mahnung: Gehet aus von ihnen, scheidet euch ab etc. die Christen zur völligen Abscheidung von den draussen stehenden Ungläubigen auffordere, obgleich das durch den Zusammenhang ausgeschlossen ist. Daher erklärt sich, dass Paulus in dem Mittelbrief 1 Cor. 5, 1—13 näher feststellt, wie seine Warnung gemeint ist, dass sie nämlich nicht den Sinn hat, die Christen zum Abbruch aller Beziehungen zur ungläubigen Welt aufzufordern sondern zum Abbruch des Umgangs mit Brüdern, die so geartet sind, dass sie faktisch zur ungläubigen Welt gehören.

Dass vom ersten Corintherbrief noch ein anderes Stück zum Mittelbrief gehört, lässt sich nicht nachweisen. Damit ist aber noch nicht gesagt, dass alles das, was nach Abzug des Stücks 1 Cor. 1, 10—4, 21 übrig bleibt, wirklich ursprünglich zum ersten Corintherbrief gehört.

Wenn wir den Eingang des Briefs die Verse 1, 1—9 ins

Auge fassen, so verräth derselbe keine Spur von der starken Unzufriedenheit, von der Trauer, wovon Paulus, als er den Mittelbrief schrieb, gegenüber den Corinthern erfüllt war.

Dieser Eingang gibt eher von einer entgegengesetzten Stimmung Zeugniss, setzt voraus, dass der Apostel mit den corinthischen Christen und ihrem geistlichen Wachsthum im Allgemeinen wenigstens wohl zufrieden ist, wenngleich ihre Befestigung noch eine Sache der Hoffnung ist. Die Verse 1 Cor. 1, 1—9 haben also jedenfalls nicht zum Mittelbrief gehört, sondern sind der wirkliche Anfang des ersten Corintherbriefs. In diesem Eingang ist nun besonders hervorgehoben, wie die Corinther reich geworden sind in allen Stücken, in Wort und Erkenntniss jeder Art, so dass sie in keiner Gabe zurückstehen. Damit scheint uns bereits die längere Ausführung über die Geistesgaben in den Capiteln 12—14 vorbereitet und als der Hauptinhalt des Briefs gekennzeichnet zu sein. In c. 16 haben wir dann ohne Zweifel den ursprünglichen und ächten Schluss des ersten Corintherbriefs. Sowohl der hier erwähnte Reiseplan als die Anwesenheit des Stephanas, Fortunatus und Achaikus weisen, wie wir sahen, auf eine derjenigen des Mittelbriefs vorhergehende Situation.

Wie stehts nun aber mit dem in der Mitte liegenden Capitel 15? Um dieses Capitel in seinem ganzen Umfang dem Paulus abzusprechen, fehlt es, wie ich glaube, an zureichenden Gründen. Ich kann in diesem Zusammenhang mit den Angriffen Lomans und anderer auf den paulinischen Auferstehungsbericht mich nicht weiter beschäftigen. Dagegen möchte ich selbst die These aufstellen und begründen, dass 1 Cor. 15 in den Versen 29—49 eine umfangreiche Interpolation erfahren hat. Es liegt doch deutlich vor Augen, dass, nachdem das „Dass" der Auferstehung abgehandelt ist in den Versen 15, 13—28, mit Vers 29 ganz unvermittelterweise zurückgesprungen wird zu den in den Versen 17—19 ausgesprochenen Gedanken, die weit zurückliegen. Als ein verspäteter Nachtrag von fremder Hand kennzeichnen sich die Verse 15, 29 ff. also schon rein formell betrachtet. Dass sie nicht von Paulus sind, dafür kann man sich aber auch auf die in V. 29 erwähnte Taufe für die Todten berufen, da wir nur von ihrem späteren Vorkommen in sektirerischen Kreisen etwas wissen

und da die Art, wie hier davon gesprochen wird, sie ganz dementsprechend als einen keineswegs kirchlich acceptirten, besonderen Brauch einzelner erscheinen lässt. Namentlich aber scheint mir Vers 15, 32 ganz unvereinbar zu sein mit den Nachrichten, die der Apostel in c. 16 über seinen Aufenthalt in Ephesus gibt. Da weiss er nur von einem sehr erfolgreichen Wirken in Ephesus zu berichten, wenn er auch nicht verschweigt, dass er viele Widersacher hat. Dass er in Ephesus mit wilden Thieren gekämpft, lässt sich, wie man auch den Ausdruck drehen und deuten mag, mit diesem günstigen Bericht in c. 16 nicht vereinigen. Zudem wird in 15, 32 geredet, als ob der Aufenthalt in Ephesus überhaupt schon hinter dem Apostel liege.

Gegen die Ursprünglichkeit der zweiten Hälfte der Verse 15, 29—49 scheint mir das Stück 15, 50—58 zu sprechen. Diese letzteren Verse haben hinter den Versen 15, 35—49 keinen Sinn. Wozu hat Paulus nach den Versen 15, 35—49 noch nöthig, ausdrücklich zu erklären, dass Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht zu ererben vermöge und dass das Vergängliche nicht die Unvergänglichkeit erbe. Die Verse 15, 50—58 geben eine von den Versen 15, 35—49 ganz unabhängige und auch einigermassen andere Vorstellung von den Auferstehung. Denn in den Versen 15, 35—49 ist an den Unterschied von solchen, die nicht entschlafen und solchen die entschlafen sind, gar nicht mehr gedacht und auch der Begriff der Verwandlung, das Bild vom Anziehen (= Überkleidetwerden cf. 2 Cor. 5, 2) kommt in 15, 35—49 nicht vor. Die Verse 15, 50—58 können, meine ich, nur geschrieben sein, ehe die Verse 15, 35—49 im Text standen. Wie die erste Hälfte der Verse 15, 29—49 einen Nachtrag gibt zu dem Vorhergehenden, so will die zweite Hälfte d. h. das Stück 15, 35—49 im Voraus eine erklärende Antwort geben auf die durch die Verse 15, 50—58 nahegelegte Frage nach der Möglichkeit und näheren Beschaffenheit des Auferstehungsleibes. Bezeichnend ist, dass in den Versen 15, 35—49 wie in dem bereits als interpolirt erkannten Abschnitt 1 Cor. 2, 6—16 ebenfalls der *ἄνθρωπος ψυχικὸς* und *πνευματικὸς* einander gegenübergestellt sind.

Die Verse 15, 50—58 schlossen sich also ursprünglich un-

mittelbar an an die Verse 15, 1—28. Aber auch in den Versen 15, 50—58 finden wir eine kleinere Interpolation, nämlich in Vers 56: Der Stachel des Todes aber ist die Sünde, die Kraft der Sünde aber das Gesetz. Diese Worte sind hier formell und inhaltlich nicht am Platz. Formell passen die Worte nicht, sofern zu dem gehobenen Triumphgesang: Der Tod ist verschlungen in den Sieg, Tod wo ist dein Sieg, Tod wo ist dein Stachel, die trockene, prosaische Anmerkung: Der Stachel des Todes aber etc. in unangenehmem Contrast steht. Von der erreichten Höhe sinkt man da plötzlich herunter zu nüchterner, hier gar nicht hergehöriger Reflexion. Denn wo man jubelt über die Überwindung des Tods liegt nichts ferner als der Gedanke an die den Tod fördernden Faktoren. Aber auch inhaltlich passen die Worte nicht. Denn bei κέντρον ist, wie die Parallele mit νῖκος beweist, an die tödtende Kraft und Wirkung des Todes selbst gedacht. Das ist aber nicht die Sünde. Diese gibt vielmehr nur dem Tod das Recht mit seinem κέντρον die Menschen zu treffen. Dass Vers 56 interpolirt ist, kann man auch daran sehen, dass Vers 57 unmittelbar anschliesst an Vers 55.

Wie stehts nun aber weiter mit den übrigen Stücken des Briefs?

Dass auf 1 Cor. 1, 1—9 nicht unmittelbar 1 Cor. 6, 1—11 gefolgt sein kann, ist klar. Was stand hier ursprünglich in der Mitte? Auf diese Frage müssen wir die Antwort schuldig bleiben. Wir können nur die Vermuthung aussprechen, dass der in dem zum Mittelbrief gehörigen Stück 1 Cor. 1, 10—4, 21 unpassend eingefügte Vers 4, 17, der die Sendung des Timotheus zur Regelung des corinthischen Gemeindelebens ankündigt (cf. dazu 16, 10), wahrscheinlich ein Theil dessen ist, was ursprünglich zwischen 1, 1—9 und c. 6 stand. Auf die Verse 1 Cor. 6, 1—11 folgte vermuthlich das Stück 2 Cor. 6, 14—7, 1 und daran schloss sich 1 Cor. 6, 12—19, ein Abschnitt, der hinter der Ermahnung 2 Cor. 7, 1 einen unleugbar guten Platz hat. Wie das Stück 2 Cor. 6, 14—7, 1 aus seinem ursprünglichen Zusammenhang herausfallen oder herausgenommen werden konnte, ist eine Frage, die sich allerdings nicht beantworten lässt. Allein dies ist kein Beweis gegen die Annahme, dass das Stück ursprünglich in der Mitte

von 1 Cor. 6 gestanden hat, denn die Frage, wie es an seinen heutigen Platz im zweiten Corintherbrief gekommen, lässt sich auch nicht beantworten und doch ist zweifellos, dass es da nicht hingehört.

Was 1 Cor. 7 betrifft, so finde ich keinen Grund, um mit Steck [1]) das ganze Capitel für ein Erzeugniss späterer Zeit zu halten. Vorschriften, wie sie 1 Cor. 7, 1—24 gegeben werden, sind gerade für die erste Zeit passend und nöthig. Dagegen möchte ich die Verse 7, 25—40 für einen späteren Zusatz zum Vorhergehenden erklären. Paulus hat in 7, 1—17 die ehelichen Fragen bereits abgehandelt und ist in 7, 18—24 zu andern verwandten Fragen übergegangen. Nun springt die Erörterung in 7, 25 auf einmal wieder zu den ehelichen Fragen zurück und werden zum Theil dieselben Punkte aufs Neue behandelt (cf. 7, 27. 39 mit 7, 8—11 und 7, 27. 36. 37 mit 7, 5. 9). Und zwar bildet den Ausgangspunkt der neuen Erörterung in 7, 25 ff. ein Gesichtspunkt oder vielmehr eine Einrichtung, von der die Verse 7, 1—24 noch nichts verrathen, die überhaupt erst einer späteren Zeit angehört. Den Ausgangspunkt in 7, 25 bildet die Frage nach den Jungfräulichen, d. h. die Frage, welcher Werth diesem Stande beizumessen sei, ob er für einen Christen Pflicht sei oder nicht. Auf diese Frage kann der Schreiber nicht mit einem Wort des Herrn antworten, aber er glaubt, sagen zu können, dass es gut sei für einen Menschen, so d. h. jungfräulich zu sein. Da das *οὕτως* in 7, 26 seinen Inhalt nur durch *τῶν παρθένων* in V. 25 gewinnen kann, *οὕτως* aber auf alle Menschen (*ἀνθρώπῳ*) sich bezieht, so sind die *παρθένοι* offenbar nicht die Jungfrauen sondern die Jungfräulichen überhaupt wie in Apok. 14, 4. Wie ist nun von dem angegebenen Standpunkt aus über eheliche Dinge zu urtheilen? Wer verheirathet ist, suche darum keineswegs die Lösung seiner Ehe, aber wer ledig ist, suche keine Frau, ohne dass es jedoch für einer unverheiratheten Mann oder für eine Jungfrau Sünde wäre, wenn sie heirathen. Doch besser ist's, wenn sie's, wie in den Versen 28b—35 ausgeführt und begründet wird, nicht thun. In den Versen 36—38 wird nun ein Masstab angegeben, an welchen

1) a. a. O. S 268 ff.

man sich individuell halten soll bei der Frage, ob man heirathen soll oder nicht. In diesen Versen kann nun ἡ παρθένος, was in Vers 28 und 34 noch die Jungfrau bedeutet hat, nicht anders verstanden werden als im Sinn von „die Jungfräulichkeit", wie schon aus dem Schluss von Vers 36 insbesondere aber aus Vers 37 hervorgeht. Die Verse 39 und 40 enthalten noch eine Meinungsäusserung in Betreff der Wiederverheirathung der Frau. Nach dem Gesagten können die Verse 7, 25—40 unmöglich mit den Versen 7, 1—24 zusammengehört haben, nicht bloss sofern darin bereits Zurückliegendes aufs Neue unter Wiederholungen abgehandelt wird, sondern sofern die ganze erneute Erörterung davon ausgeht, dass ein Stand von Jungfräulichen aufgekommen war und eine hohe Werthschätzung genoss, so dass von da aus die Stellung des Christen zur Ehe eine fragliche und eine Präcision dieser Stellung nöthig wurde. Solche Verhältnisse aber, wie sie die Erörterung 7, 25 ff. voraussetzt, haben in der apostolischen Zeit noch nicht bestanden. Eine besondere Frage wäre noch die, ob 7, 36—40 nicht selbst wiederum ein nachträglicher Zusatz ist zu 7, 25—35. Doch wollen wir darauf hier nicht weiter eingehen.

Aehnlich wie wir in c. 7 eine doppelte Ausführung über die ehelichen Fragen haben, wovon die eine die spätere Ergänzung der andern ist, haben wir in c. 8 und c. 10 eine doppelte Ausführung über die Theilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten und das Essen von Opferfleisch überhaupt. In c. 8 wird zwar auf Grund der Erkenntniss, dass den heidnischen Götzen als solchen keinerlei Realität entspricht, bei solchen, welche diese Erkenntniss haben, das Essen von Götzenopferfleisch ja die Theilnahme an den Opfermahlzeiten selbst als etwas an sich nicht Sündiges angesehen und wird nur das eine und andere eingeschränkt bezw. verboten mit Rücksicht auf die Schwachen, welche jene Erkenntniss nicht haben und die dadurch, dass sie durch das Beispiel der Starken verleitet werden, Götzenopferfleisch zu essen trotz mangelnder Erkentniss, ins Verderben gestürzt werden. Diese Bestimmungen erscheinen nun dem Verfasser von c. 10 ungenügend und zwar in doppelter Hinsicht. Er will die Theilnahme an Opfermahlzeiten für den Christen principiell ausschliessen und zwar von

dem der Ausführung in c. 8 ganz fremden Gesichtspunkt aus, dass man dadurch in die Gemeinschaft der Dämonen komme, denen die Opfer thatsächlich dargebracht werden. Sodann ergänzt der Verfasser von c. 10 die in c. 8 gegebenen Bestimmungen, sofern das Verhalten gegenüber dem Opferfleisch überhaupt für die gewöhnliche Praxis und ihre einzelnen Fälle des Näheren geregelt wird.

Capitel 10 kann nicht in einem und demselben Brief von einem und demselben Autor neben c. 8 geschrieben worden sein. Wir können darin nur eine spätere ergänzende Ausführung zu c. 8 sehen und für diese Auffassung spricht denn auch die starke Benützung der vorhergehenden Theile des Briefs (nämlich der Stellen 1, 9; 6, 12; 9, 19. 22; 4, 16 in 10, 13; 10, 28; 10, 33; 11, 1), die an sich allerdings nicht beweisend wäre. So sehen wir also in c. 8 ein ursprüngliches Stück des ersten Corintherbriefs. Dass dasselbe in einigen Punkten sich mit Röm. 14 berührt (cf. 1 Cor. 8, 9. 11. 13 mit Röm. 14, 13. 15. 21) kann uns in diesem Urtheil nicht irre machen. Derselbe Verfasser schreibt in 2 verschiedenen Briefen über verwandte Dinge im gleichen Geiste, er muss sich fast mit Nothwendigkeit derselben Ausdrücke bedienen. Wenn Steck [1]) annehmen möchte, dass der Verfasser von 1 Cor. 8 Röm. 14 vor sich gehabt habe, weil in 1. Cor. 8 der Begriff des ἀσθενὴς unvermittelt eintrete, so ist demgegenüber zu bemerken, dass in 1 Cor. 8, 7 der γνῶσις die συνείδησις ἀσθενής sehr passend gegenübergestellt wird und dass ebenso das ἀσθενὴς in 1 Cor. 8, 9 durch den vorhergehenden Begriff ἐξουσία wohl vorbereitet ist. Eher könnte man umgekehrt argumentiren und sagen, das ἀπόλλυται... ὁ ἀδελφὸς δι᾽ ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν sei im Zusammenhang von 1 Cor. 8 (v. 11) besser begründet als die entsprechende Aeusserung in Röm. 14 (v. 15). Das wäre dann ein Argument für die Abhängigkeit von Röm. 14 von 1 Cor. 8 und gegen die Ursprünglichkeit jenes Capitels (d. h. 14, 1—15, 6) innerhalb des Römerbriefs. Man könnte dazu das weitere Argument fügen, dass das Stück Röm. 14, 1—15, 6 auch von 1 Cor. 10, 1—11, 1 abhängig sei (cf. Rom. 14, 1—6, 16; 15, 2. 3 mit 1 Cor. 10, 29—31, 33;

1) a. a. O. S. 157.

11, 1: κρίνεσθαι, βλασφημεῖσθαι, εὐχαριστεῖν, ἀρέσκειν). Doch fehlt sowohl dem einen als dem andern Argument die nöthige Kraft, denn unpassend ist jene Redeweise auch in Röm. 14, 15 nicht und der Verfasser von 1 Cor. 10 kann Röm. 14 gekannt haben, so gut als der Verfasser von 1 Cor. 15, 56 den Römerbrief gekannt und benützt hat. Darum haben wir zunächst kein Bedenken getragen, Röm. 14 zum ursprünglichen Römerbrief zu rechnen, wenn wir uns gleich diesen Punkt zu weiterer Erwägung vorbehalten möchten.

In 1 Cor. 8 glauben wir übrigens eine kleine Interpolation nachweisen zu können, nämlich in den Worten: ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοὶ und καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ in den Versen 5 und 6. Der Satz mit ὥσπερ passt durchaus nicht in den Zusammenhang und zwar erstens darum nicht, weil in dem Satz mit εἴπερ die Existenz von θεοὶ, wenn auch nur von sogenannten, bereits zugestanden ist, so dass sich nicht einsehen lässt, warum nun durch den Satz mit ὥσπερ die Thatsache der Existenz von Göttern noch besonders hervorgehoben werden soll. Zweitens passt der Satz darum nicht, weil, nachdem in Vers 4 die Existenz eines Gottes ausser dem einen geläugnet und in Vers 5a die Existenz nur von λεγόμενοι θεοὶ zugegeben ist, in 5b nun auf einmal von θεοὶ ohne Einschränkung die Rede ist. Der Satz mit ὥσπερ ist eingefügt, um neben den θεοὶ die κύριοι in den Zusammenhang hereinzubringen, damit dann demgegenüber nicht bloss auf den εἷς θεὸς ὁ πατὴρ sondern auch auf den εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς gewiesen werden könnte. Dass der Satz εἷς κύριος etc. nicht ursprünglich ist, sieht man auch noch an der verunglückten Parallele δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ gegenüber ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν. Überflüssig im Zusammenhang ist Vers 6b jedenfalls.

In c. 9 unterstützt Paulus seine Ermahnungen in c. 7 und 8 durch den Hinweis auf sein eigenes Beispiel. Obwohl er vollkommen frei ist, obwohl er als Apostel jedenfalls dieselben Rechte hat, welche die anderen Apostel und die Brüder des Herrn haben, obwohl es ihm freisteht, nach Belieben zu essen und zu trinken, eine Frau zu haben, von der Handarbeit zu feiern und von der Verkündigung des Evangeliums zu leben, hat er im Interesse des Evangeliums auf sein Recht

verzichtet, ist den Juden ein Jude, den Schwachen ein Schwacher, Allen Alles geworden und lebt dem Wettkämpfer gleich in völliger Enthaltsamkeit.

In c. 9 fliesst aber Polemik mit ein. Die Leute, von denen in dem Mittelbrief (cf. besonders 2 Cor. 11) die Rede, ist und die durch ihre Verdächtigung des Paulus den Anstoss dazu gegeben haben, dass die corinthische Gemeinde in Parteien auseinandergieng, scheinen bereits in Corinth aufgetreten zu sein und ihre wühlerische Arbeit, die schliesslich zu den im Mittelbrief beschriebenen Zuständen führte, begonnen zu haben, indem sie über das apostolische Auftreten des Paulus Nachforschungen anstellten und ihn den übrigen Aposteln, besonders dem Kephas und den Brüdern des Herrn gegenüber herunterzusetzen suchten. Paulus findet es noch nicht nöthig, diese Leute direkt und eingehend zu bestreiten, aber er benützt die Gelegenheit, die sich ihm gerade bietet, zu einigen beiläufigen polemischen Bemerkungen. Er ist im Zusammenhang des Briefs gerade daran, zur Unterstützung seiner vorhergehenden Rathschläge und Ermahnungen auf sein eigenes Beispiel von Selbstverläugnung und Entsagung zu weisen und er macht nun diesen Hinweis dadurch um so wirkungsvoller, dass er sich selbst in diesen Beziehungen mit jenen Autoritäten vergleicht, mit denen ihn zu seinem Nachtheil seine Gegner verglichen hatten. Diese von ihm selbst angestellte Vergleichung fällt ganz zu seinem Vortheil aus. Indem er sich so als Apostel mit den andern Aposteln vergleicht, setzt er voraus, dass, wenngleich seine Gegner seine Apostelschaft aufechten, dieselbe doch für die corinthische Gemeinde noch nicht im Zweifel steht. Das beweist, dass c. 9 einem dem Mittelbrief vorhergehenden Stadium angehört. Auffallend könnte scheinen, dass Paulus solang bei dem einen Punkt seiner materiellen Unabhängigkeit, seines Verzichts auf Besoldung verweilt. Allein wahrscheinlich haben seine Gegner sein apostolisches Unternehmen als auf selbstsüchtigen Motiven beruhend darzustellen gesucht und will er solche Verdächtigung durch den Hinweis auf diese seine Haltung entkräften. Insbesondere aber scheint er den Corinthern einmal deutlich machen zu wollen, dass es sich hierin bei ihm wirklich um einen freiwilligen Verzicht auf ein unbestreitbares Recht handle. Immer aber könnte man noch gel-

tend zu machen geneigt sein, dass die Angaben in 1 Cor. 9 über die kostenlose Darbietung des Evangeliums Seitens Paulus im Widerspruch stehen mit den darauf bezüglichen Angaben in 2 Cor. 11, 7 ff. Dort spreche er von unbedingtem Verzicht auf jedwede Belohnung, hier dagegen erkläre er selbst, dass er von andern Gemeinden sich habe unterstützen lassen. Allein in Wahrheit liegt ein Widerspruch nicht vor. Der principielle Standpunkt, wie ihn der Apostel 1 Cor. 9 kennzeichnet, dass er nämlich kostenlos, ohne Anspruch auf Belohnung, auf die er eigentlich ein Recht hätte, das Evangelium darbietet, ist in 2 Cor. 11 derselbe, denn dieser Standpunkt schliesst nicht aus, dass er freiwillige Liebesgaben von bereits bekehrten Gemeinden zur Fortsetzung seines Werks an andern Orten annimmt und dass es sich 2 Cor. 11 um solche Liebesgaben handelt, zeigt trotz des συλᾶν der Zusammenhang von 2 Cor. 11, 8. 9.

Für eine Interpolation in c. 9 möchten wir Vers 20b und Vers 21 halten. Vers 20b ist neben 20a überflüssig und erscheint uns als eine nachträgliche Reflexion über 20a vom Standpunkt eines späteren antinomistischen Pauliners aus, als eine Reflexion, die dann von selbst zu der entgegengesetzten Betrachtung in V. 21 führte. Bezeichnend ist denn auch, dass gegenüber dem ἐγενόμην in 20a und 22a und dem γέγονα in 22b hier allein das ἐγενόμην fehlt nnd dass wir andererseits hier allein die erklärenden Zusätze finden: μὴ ὢν etc.

Zu reden haben wir schliesslich noch von c 11. Hier müssen wir Steck [1]) zunächst hinsichtlich des Abschnitts 11, 2—16 zugeben, dass bei der jüdischen Sitte, mit bedecktem Haupt zu beten, Paulus unmöglich sich so geäussert haben kann, wie wir es in Vers 4 finden, nämlich dass ein Mann, der beim Beten oder Weissagen etwas auf dem Haupt habe, sein Haupt beschimpfe. Das kann nur ein Hellene geschrieben haben. Damit aber charakterisirt sich der Abschnitt 11, 2—16 als Interpolation und da das Stück 11, 17—34 formell eng mit jenem verbunden ist (cf. 11, 17 mit 11, 2), so wird damit bereits auch von dem Abschnitt 11, 17—34 wahrscheinlich, dass er nicht von Paulus selbst stammt.

---

1) a. a. O. S. 274 f.

Wir müssen denn auch mit Steck [1]) anerkennen, dass der Abendmahlsbericht 1 Cor. 11 von dem des Lucas oder, wie wohl richtiger ist, von dem der Quelle des Lucas abhängig ist. 1 Cor. 11 hat zwar nicht wie Lucas die Worte „der für euch gegeben" und „das für euch vergossen wird", aber im ersten Fall wenigstens in Verwandtschaft mit Lucas gegenüber Marcus und Matthäus *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*. Es fehlen wie bei Lucas die Worte des Marcus und Matthäus: „Nehmet" oder „Nehmet, esset". Dafür hat der Bericht 1 Cor. 11 wie Lucas nach den ersten bei der Brotaustheilung gesprochenen Worten noch die weiteren: „Das thut zu meinem Gedächtniss," die Marcus und Matthäus nicht haben und der Bericht 1 Cor. 11 wiederholt diese Worte über Lucas hinaus hinter der Weinaustheilung. Auch die Worte: „Dieser Becher" sowie den Ausdruck *καινὴ διαθήκη* hat 1 Cor. 11 mit Lucas gegenüber Marcus und Matthäus gemeinsam. Das für Lucas am meisten Characteristische ist der doppelte Becher. Im Unterschied vom ersten Becher wird dem zweiten Becher bei Lucas sein Platz angewiesen durch die Worte *μετὰ τὸ δειπνῆσαι*. Marcus und Matthäus haben weder den ersten Becher noch diese zur Unterscheidung vom ersten Becher beim zweiten beigefügten Worte. Auch in 1 Cor. 11 finden wir nun diese Worte, obgleich in diesem Abendmahlsbericht nur von einem Becher, dem zweiten des Lucas, nicht aber auch vom ersten die Rede ist. Daran kann man sehen, dass der Verfasser von 1 Cor. 11 den ganzen Abendmahlsbericht, wie er bei Lucas vorliegt, d. h. mit dem ersten Becher kannte und diesen absichtlich weggelassen hat, weil ein doppelter Becher in die liturgische Handlung nicht passte. Dass in der That der Verfasser von 1 Cor. 11 auch den ersten Theil des Abendmahlsberichts des Lucas bezw. seiner Quelle kennt, geht, worauf Steck aufmerksam gemacht hat, auch daraus hervor, dass die Worte 1 Cor. 11, 26 auf Luc. 22, 18 sich beziehen (cf. *ἄχρι οὗ ἔλθῃ* und *ἕως ὅτου . . . ἔλθῃ*). So sehen wir, dass man es in 1 Cor. 11 nicht mit einem originalen Bericht des Paulus über die Einsetzung des Abendmahls zu thun hat sondern mit einer liturgisch zurechtgemachten Relation.

1) a. a. O. S. 172 ff

Als echte und ursprüngliche Bestandtheile des ersten Corintherbriefs betrachten wir also die Stücke 1 Cor. 1, 1—9; 4, 17; 6, 1—11; 2 Cor. 6, 14—7, 1; 1 Cor. 6, 12—20; 7, 1—24; 8, 1—13 ausser den Versen 5^b und 6^b; 9, 1—27 ausser den Versen 20^b und 21; 12, 1—14, 39; 15, 1—28; 15, 50—58 ausser Vers 56; c. 16. Dieser erste Corintherbrief scheint nicht lange vor jenem Mittelbrief geschrieben zu sein, den wir aus Stücken des ersten und zweiten Corintherbriefs construirt haben. Die Verhältnisse, die zu dem Mittelbrief den Anlass gaben, sind zur Zeit, da der erste Corintherbrief geschrieben wurde, bereits im Werden (cf. 1. Cor. 9). Eine Reise des Paulus von Ephesus nach Corinth zwischen den ersten Corintherbrief und den Mittelbrief, überhaupt zwischen den ersten und zweiten Corintherbrief einzuschieben, ist unmöglich und unerlaubt. Denn im Mittelbrief erklärt Paulus selbst, dass sein langes Wegbleiben die Ursache der Aufblähung der Corinther sei (1 Cor. 4, 18; 2 Cor. 10, 14). Im Mittelbrief (2 Cor. 10, 14) und im zweiten Corintherbrief (1, 19. 23) lässt Paulus keinen Zweifel daran, dass er im Grund eigentlich nur einmal zu den Corinthern gekommen, nämlich damals als er ihnen das Evangelium gebracht. Wenn er trotzdem wieder im Mittelbrief seinen bevorstehenden Besuch den dritten nennt (2. Cor. 12, 14), so hat man das unserer Meinung nach so zu erklären, dass sein erster Besuch ein getheilter war. Vermuthlich ist Paulus nach einem längeren Aufenthalt in Corinth noch einmal nach Athen (1 Thess. 3, 1) oder gar Macedonien gegangen und dann wieder nach Corinth zurück, um von da die Reise nach Ephesus anzutreten. Je nachdem Paulus diese Unterbrechung seines Aufenthalts in Corinth bei Gelegenheit seiner ersten griechischen Reise in Anschlag bringt oder nicht, kann er diesen Besuch einfach oder doppelt rechnen. Dass die Apostelgeschichte von einer solchen Unterbrechung des ersten Aufenthalts des Paulus in Corinth nichts weiss, ist kein Beweis gegen unsere Annahme. Denn der erste Thessalonicherbrief, der, auch wenn er unecht ist, doch gute historische Reminiscenzen enthalten kann, spricht für uns (cf. 1 Thess. 2, 17—3, 3 mit Act. 17, 15; 18, 5). Was aber den Bericht der Acta über den ersten corinthischen Aufenthalt des Paulus betrifft, so sind darin zwei Berichte oder

Theile von zwei Berichten zusammengewoben. Denn offenbar gehört Act. 18, 1—4. 12—18 zusammen und ist Act. 18, 5—11 ein besonderer Bericht. Vergleicht man beide miteinander, so zeigt sich, dass wir hier keine Musterberichte vor uns haben, die Ergänzungen nicht zuliessen. Wenn in dem Stück Act. 18, 5—11 der Aufenthalt des Paulus in Corinth auf 1 Jahr 6 Monate bestimmt wird, so gestattet dieser grosse Zeitraum recht wohl die Annahme, dass Paulus dazwischen nach andern, wenig entfernten Gemeinden sich umgesehen hat. Wenn das *ἄρτι* in 1 Cor. 16, 7 im Gegensatz zu einem früheren auf der Durchreise erfolgten Besuch des Paulus zu fassen ist, so muss man dabei eben an jenen zweiten Theil des corinthischen Aufenthalts denken, der gegenüber dem ersten von verhältnissmässiger Kürze war und wesentlich zusammenhieng mit der Absicht über Corinth zur See nach Asien zu reisen. Doch kann *ἄρτι* auch mit Beziehung auf die gegenwärtigen Verhältnisse (1 Cor. 9) gesagt sein.

Die Resultate nun, welche wir in Betreff der Corintherbriefe gewonnen haben, stehen mit unseren Ergebnissen hinsichtlich des Römerbriefs ganz im Einklang. Alle die Stellen, in welchen hinsichtlich der Christologie der Präexistenzgedanke zum Ausdruck kommt, haben sich auch in den Corintherbriefen, als interpolirt erwiesen, so 1 Cor. 8, 5b. 6b; 10, 4; 15, 47; 2 Cor. 4, 4; 8, 9. Die christologisch bedeutsamsten Stellen, welche bleiben, sind 1 Cor. 15, 22—28 und 2 Cor. 5, 21 und diese stehen im Einklang mit der Christologie des ursprünglichen Römerbriefs. Dass die Auffassung des Werkes Christi dieselbe ist und dass speciell 2. Cor. 5, 21 nichts zu thun hat mit Röm. 8, 3, steht wohl ausser Zweifel. Die principiell antinomistischen Stellen und Stücke wie 1. Cor. 9, 20b und 21; 15, 56 und 2 Cor. 3, 6—4, 7a haben sich ebenfalls als interpolirt herausgestellt, während als characteristisch für die Stellung des Paulus zum Gesetz geblieben sind die Stellen 1 Cor. 7, 19; 9, 8. 9; 14, 34.

Hinsichtlich der Beurtheilung der *σάρξ* stand es schon bisher fest, dass dieser Begriff in den Corintherbriefen nicht in der scharfen Ausprägung vorkommt, in der er im Römerbrief (c. 7 und 8) und im Galaterbrief (5, 17) sich findet. In den Corintherbriefen ist die *σάρξ* als solche ein wesentlich negativer

Begriff, das natürliche, vom Geist nicht erleuchtete und gestärkte Menschenwesen, dem jedoch noch keine positiv antipneumatische Potenz innewohnt. Das ist, wie wir sahen, auch die Auffassung im ursprünglichen Römerbrief.

Damit sind wir an das Ende unserer Darlegung gelangt. Wir haben darin nicht mehr als eine Skizze unserer Ansicht geben können, eine Skizze die noch weiterer Ausarbeitung und Begründung, da und dort wohl auch der Rektificirung bedarf[1]). Aber den richtigen Weg, auf dem man diese wichtige Frage weiterhin wird zu verfolgen haben, glauben wir in dieser Abhandlung betreten zu haben.

DANIEL VÖLTER.

---

1) Wir halten es für wahrscheinlich, dass da und dort noch kleinere Interpolationen sich finden. So sind z. B. die Schlussworte von 1 Cor. 12, 13 sehr verdächtig. Sie stören den Zusammenhang und sind vielleicht mit Rücksicht auf 1 Cor. 10, 4 interpolirt. Auch hinsichtlich der Verse 1 Cor. 14, 33b—35 könnte man die Frage aufwerfen, ob sie interpolirt sind. Und derlei Stellen gibt es noch mehrere.

In der ersten Fussnote auf S. 275 muss es heissen:

1) Philos. Dogmatik I, S. 146. Beiträge zur Kritik der paul. Briefe. S. 28 ff.

PRO DOMO?

Niet dan aarzelend zet ik de pen op het papier, zooals ik ook een vraagteeken achter den titel geplaatst heb. Het geldt een uiteenzetting met prof. Oort, die eenige beschouwingen in dit Tijdschrift wijdde aan mijn boek „la Religion dans la Bible." Voor de welwillendheid waarmede hij zijne critiek schreef ben ik hem natuurlijk zeer dankbaar, al sprak zij van zelf. Doch het is weer het oude „dankbaar, maar niet voldaan." Niemand zal het mij kwalijk nemen, dat ik wensch begrepen te worden. Ik meen nu dat prof. Oort mij voor een deel niet goed begrepen heeft en de lezers van het Tijdschrift, die mijn boek ter hand mochten nemen, op een dwaalspoor brengt. Het lag dus voor de hand dienzelfden lezers te zeggen waar mijns inziens het misverstand schuilt.

Dit is goed en wel; desalniettemin is en blijft een anticritiek een onaangenaam iets. Ik krijg er nooit een onder de oogen zonder een begin van weerzin, waarover ik mij eerst moet heenzetten, om billijkheidshalve naar den zelfverdediger te luisteren. En ik zou dan zelf er eene schrijven!

Het werd mij aangeraden, en ik verzette mij. Maar men betoogde, dat men mij niet verleiden wilde tot verdediging van mijnen persoon, die in 't geheel niet was aangevallen, noch tot aanprijzing van mijn eigen werk, dat mijn warmste bewonderaars — indien ik al bewonderaars heb — niet als onberispelijk zouden durven beschouwen. Neen; om den Bijbel was het te doen, zeide men. Ik meende iets, en iets van belang, tot beter verstand van den eerbiedwaardigen bundel in 't midden te brengen te hebben; het dreigde misverstaan te worden tot groot nadeel van het volkomen onpersoonlijk doel

dat ik mij voorstelde; ik had geen recht een gezaghebbend woord als dat van mijnen, te recht zoo hooggeschatten, criticus vrij spel te laten; dit zou verzaken zijn van de taak waartoe ik mij aangegord, en waaraan ik reeds zooveel arbeid besteed had.

Ik ben voor die argumenten bezweken. Aan de lezers te oordeelen — nadat zij mij gehoord zullen hebben — of ik mij schuldig maak aan een *oratio pro domo mea*, dan wel door die discussie uitsluitend tracht eene bijdrage te leveren tot de oplossing van zeer belangrijke vraagstukken.

Ter juiste beoordeeling van mijn boek dienen twee zaken *scherp* onderscheiden te worden; de *beschrijving* van het godsdienstig streven der bijbelsche schrijvers en van de middelen door hen ter bereiking van hun doel aangewend, en de *beoordeeling* van hun werkzaamheid naar den maatstaf van de ware godsdienstige belangen der menschheid.

Deze onderscheiding nu kon natuurlijk prof. Oort niet ontgaan; hij heeft haar echter niet *scherp* in het oog gehouden. Dit blijkt, bij voorbeeld, uit de reden die hij opgeeft voor mijne zeer beknopte behandeling van Daniel. „C. is zeer kort over dit boek," zegt hij; „hij moet het wel behandelen, want het is geschreven om den godsdienst te verdedigen, maar hij mag kort zijn, *want* [1]), hoeveel invloed het ook geoefend heeft, het is alleen eene apologie van den Joodschen godsdienst, van de alleenheerschappij van den god der Joden, niet van *den* godsdienst." Dat „want," dat ik cursief heb laten drukken, komt geheel voor rekening van den criticus. Ik heb Daniel kort behandeld, omdat vier bladzijden voldoende waren, om volledig den godsdienst die in dat boek verdedigd wordt en de middelen daartoe aangewend te schetsen, volstrekt niet omdat de blijvende waarde daarvan mij niet groot schijnt te zijn. Ik stel Ezechiel in dezelfde categorie van godsdienstige geesten als den schrijver van Daniel, en heb toch een groot aantal bladzijden aan den eersten gewijd.

Hoe prof. Oort aan dat „want" komt, dat zulk een onjuiste voorstelling geeft van de regelen door mij bij de samenstelling

---

1) Ik onderschrap.

van mijn werk gevolgd? Wel, ik meen het te begrijpen. In den *aanvang* van mijn stukje over Daniel, dus daar waar nog volstrekt niet aan waardeering, maar uitsluitend aan beschrijving van dat boek gedacht moest worden, schreef ik: „Je ne puis pas le mettre de côté, car il a été écrit pour la défense de la religion. Il me sera cependant permis d'être assez bref;" en aan het *einde*, waar dus de waardeering komt, heb ik dat boek gekenmerkt als „apologie de la religion juive, de la suprématie, mieux que cela, du pouvoir unique du dieu des Juifs," en heb ik daaraan weinig blijvende waarde toegekend. De geleerde criticus heeft zich nu voorgesteld, dat er verband bestond tusschen dien aanvang en dat einde. Wel is waar zeg ik van zulk een verband niets (doe ook niets om het misverstand te voorkomen, eenvoudig omdat ik van zulk een verband niet droomde); maar prof. Oort heeft „je ne puis pas le mettre de côté" opgevat als een wensch om mij, als het maar kon, met dat geschrift niet in te laten, terwijl het alleen zinspeelt op mijnen, herhaaldelijk aan den dag gelegden, wensch, het dikke boek niet dikker te maken. Andere geschriften waren onbesproken, of bijna onbesproken, gelaten, omdat zij in mijn kader niet pasten. Zou dit ook het geval met Daniel kunnen zijn? Neen, want — mijn „want," niet Oort's — het paste in mijn kader. Gelukkig kon ik beknopt zijn. Waarom? Omdat alles met weinige woorden te zeggen was.

Een misverstand is niet met weinige woorden uit den weg te ruimen; en hier moest ik mij die lange uiteenzetting getroosten, omdat zij niet alleen mijne behandeling van Daniel raakt. Neen; dit is maar een voorbeeld van de fout, die, mijns inziens, telkens terugkeert, de verwarring namelijk tusschen het beschrijvend en het waardeerend gedeelte van mijn werk. Er bestaat een dissensus van zeer groot belang tusschen prof. Oort en mij op stuk van den idealen godsdienst, en dus van den maatstaf die dient aangelegd te worden, om de blijvende waarde van godsdienstige uitingen te bepalen, en ik meen uit dit voorbeeld duidelijk gemaakt te hebben, hoe O. zich heeft laten verleiden, om in mijn standpunt te dien opzichte, zeer verkeerdelijk, de verklaring te zoeken van verschijnselen in mijn boek, die daarmede niets te maken hebben.

Het is merkwaardig hoe dat vooroordeel de zaken voor hem

kleurt. Het voorbeeld ontleend aan hetgeen hij zegt over mijne behandeling van het boek Daniel kan ook dit doen zien. Leest bl. 196 van dit Tijdschrift en dan bl. 410—414 van mijn boek, en gij zult verwonderd opkijken; want gij ontwaart, dat geen enkel van de punten van gewicht door O. genoemd tot verheffing van het boek Daniel door mij voorbijgezien is. Ik zeg: punten van gewicht; want hij noemt er één dat, ronduit gezegd, mij wondervreemd schijnt, en waaraan ik onmogelijk kracht kan toekennen. Hij schrijft: „De schrijver van Daniel „geeft eene krachtige verdediging van zijn godsdienst, eene „verdediging op de gronden die C. zelf met nadruk de ware „noemt (bl. 300): door op Gods daden te wijzen." Ja, op bl. 300 wordt door mij van de ware apologie gezegd, dat het is „montrer, faire sentir que Dieu est adorable, non pas par des raisonnements abstraits, mais par des faits." Ja, dat heb ik geschreven, „par des faits," feiten, die men gelooft gebeurd te zijn; ik heb niet geschreven „par des contes moraux que „l'on a soi-même inventés." De schrijver van Daniel is overtuigd, dat God wonderen zal verrichten om zijn volk te redden, en hij maakt zijn *geloof* aanschouwelijk door zijn contes moraux. Deze drukken zijn geloof uit, maar staven het niet. Zij zijn door zijn geloof geschapen, niet omgekeerd. Geheel anders is het met de heilige geschiedenis van Israël; het *blijkt*, voor de schrijvers, uit die geschiedenis, dat Jahve de vader van Israël is. Daarom noem ik hun *methode* de goede, al blijft het altijd de vraag of hetgeen men voor feiten houdt, feiten zijn, en of zij bewijzen wat men eruit haalt. De goede methode blijft de goede, al is zij slecht toegepast. Maar de schrijver van Daniel past haar in 't geheel niet toe.

De apologetische methode van het boek Daniël heb ik dus niet geroemd; maar alle andere punten door O. aan de hand gedaan komen bij mij tot hun recht. Ik zelf — want ik heb mijn eigen proza niet van buiten geleerd — was verbaasd toen ik mijn stuk herlas. De critiek had op mij den indruk gemaakt, dat ik allerlei belangrijke zaken niet opgemerkt moest hebben, en dus verschrikkelijk oppervlakkig te werk zijn gegaan. En ziet! ik las van „la révolte des *consciences* juives contre la tyrannie religieuse d'Antiochus;" ik zag dat ik, aangaande die, zeer uitwendige, voorbeelden van vroomheid door het boek

Daniël aangeprezen, had weten te zeggen: „Ils concernent tous des points dans lesquels à l'époque de la persécution la fidélité n'était pas aisée;" ik merkte dat ik werkelijk, ter verklaring van de macht door die apokalypse uitgeoefend, met mijn eigen hand de volgende woorden geschreven had: „C'est qu'elle (die apologie van het jodendom) a été dictée à l'auteur par une conviction ardente de l'excellence et de la nécessité de l'observation de la Loi, et que cette conviction, *fondée sur la supériorité réelle du judaïsme comparé aux religions païennes*, devait avoir un écho très vivant dans l'âme des Juifs." Niemand, die alleen het stuk van O. gelezen heeft, zou mij in staat achten die woorden te schrijven. Ik hoop dat men zich persoonlijk zal willen overtuigen, dat ik ze in elk geval heb laten drukken; dan is er kans, dat men het boek in zijn geheel gaat lezen, iets dat ik zeer wensch.

Doch ik verzoek even ernstig als vriendelijk hen, die mij de eer zullen doen mij te lezen, zorgvuldig te onderscheiden tusschen de uitingen van mijne persoonlijke meening over de godsdienstige waarde van het een en ander, eensdeels, en ten andere de beschrijving van het godsdienstig streven der bijbelsche schrijvers, en de *objectieve* critiek van dat streven; ik bedoel met dit laatste de beoordeeling der middelen door de schrijvers gebezigd in verband met hun eigen doel en met de tijdsomstandigheden waarin zij verkeerden; *deze* critiek heeft niets te maken met mijne persoonlijke voor- of tegeningenomenheid met hun streven. Ik heb het recht dit verzoek te doen hooren, want ik ben mij bewust met de grootste zorg gewaakt te hebben de vraag naar hetgeen wij aan den Bijbel hebben niet te verwarren met de vraag naar hetgeen de Bijbel is. Gesteld dat O. terecht de wijze wraakt waarop ik getracht heb de eerste dier twee vragen te beantwoorden, dan bewijst dit hoegenaamd niets ten aanzien van de tweede — waaraan verreweg het grootste gedeelte van mijn werk is gewijd.

Wat de Bijbel is, ziedaar een objectieve en tevens zeer belangrijke vraag. Over het Oude Testament, vooralsnog alleen ter sprake, heb ik een zeer besliste meening, die met de gangbare niet overeenstemt. — Neen, dit zeg ik niet goed, want een gangbare meening bestaat er zoover ik weet niet — af-

gezien van de zuiver theologische, buiten elk onderzoek naar den inhoud zelf van het O. T. ontstaan, dat dit de door God geopenbaarde regel voor geloof en wandel zou zijn. Meeningen over vraagstukken den Bijbel betreffende ontmoet ik in overvloed; wij weten, bij voorbeeld, allen welke belangrijke resultaten reeds verkregen zijn door de nasporingen van een reeks scherpzinnige en geleerde mannen naar den oorsprong van de bijbelsche boeken en van den canon; wij weten ook welke berg gevormd zou worden door de opeenhooping van de myriaden exegetische werken, die geen enkele letter van het O. T. ononderzocht gelaten hebben; ik zal maar zwijgen van aardrijkskunde, volkenkunde en dergelijke. Meeningen ontbreken ook volstrekt niet over de historiciteit of niet-historiciteit van de bijbelsche verhalen, over den oorsprong van bijbelsche voorstellingen, over de beteekenis van allerlei, b. v. van wetten. Waar zou ik ophouden, wanneer ik alles noemen wilde? De bijbelsche wetenschap heeft een verbazend hooge vlucht genomen en reeds zeer veel aan het licht gebracht, dat als definitief gewonnen beschouwd kan worden. Doch ik mis iets in dien reuzenarbeid, de behandeling van éen vraagstuk, dat — ik kan niet anders zeggen, al klinkt het aanmatigend — het belangrijkste van alle is, hoe volstrekt onmisbaar ook de andere mogen zijn, in de eerste plaats het historisch-critisch onderzoek en de exegese. Men heeft tot nu toe met noeste vlijt gezocht naar den burgerlijken stand van de geschriften van het O. T., maar naar hunne *geestelijke* geboorte-acte heeft men weinig gevraagd. Uit welken drang is die literatuur ontstaan, uit welk streven, uit het gevoel van welke behoeften? dit is de groote vraag, welke natuurlijk, voor de *afzonderlijke boeken*, onmogelijk door de exegeten onaangeroerd kon gelaten worden, maar die nooit opzettelijk gesteld is ten aanzien van die literatuur in haar geheel, en zonder welke toch haar aard en karakter niet bepaald kunnen worden, geen antwoord te geven is aan de hoofdvraag: Wat is het Oude Testament?

Wat is het Oude Testament? — Wij, catecheten, antwoorden aan onze leerlingen: de heilige schrift der Joden. Maar dit is een louter formeel antwoord, waarbij wij het ook niet laten kunnen; want die literatuur heeft als literatuur bestaan eer

zij in een gewijden bundel vereenigd werd. De vraag is, wat zij op zich zelf is, afgezien van het nieuw karakter haar door de Rabbijnen gegeven. Hierover bestaan geen gangbare meeningen, daar waar men de oud rabbijnsche heeft laten varen, en ik weet ook niet dat men ooit getracht heeft er eene, op wetenschappelijk onderzoek gegronde, te vormen.

Had men, misschien, wel een soort van meening, eene onberedeneerde, tamelijk onbestemde, vrucht van de wijze waarop de Bijbel door de eeuwen heen gebruikt was door een christenheid overgeleverd aan de leiding van theologanten, waar de vraag naar de theologische meeningen die men te omhelzen had de levensvraag scheen te zijn? Meende men, als van zelf sprekend, dat de bijbelsche schrijvers, omdat zij bijna allen, zooals men wel merkte, het over den godsdienst hadden gehad, theologanten waren geweest, die tot stichting van hun volk theologische werken hadden geschreven? Het lijkt wel een karikatuur, wanneer men het zoo zegt. En toch moet er wel iets van aan zijn, daar de geleerden er wel op bedacht zijn geweest *theologia biblica* te beoefenen, maar er nooit sprake is geweest van *religio biblica.* Hoe is dit te verklaren, indien er niet een soort van vooroordeel bestond, dat de bijbelsche literatuur eene in de eerste plaats theologische was?

Meer dan een onbewust vooroordeel schijnt het intusschen niet geweest te zijn, want, had men er aan *gedacht* het aan de werkelijkheid te toetsen, dan ware het geen oogenblik blijven bestaan. Ik heb er aan gedacht, omdat omstandigheden mij gebracht hebben voor de vraag: Wat is dan toch eindelijk het Oude Testament? Dat ik dan het antwoord gaf: Geen theologische, maar een godsdienstige literatuur, is geen verdienste, want er is geen ander antwoord te geven, zoodra men die geschriften leest om te weten wat de auteurs tot schrijven aanspoorde.

Een godsdienstige, geen theologische literatuur; dat wil zeggen eene, die het in de eerste plaats te doen is om hetgeen God *eischt*, niet om hetgeen God *is* — ik zeg: hetgeen God eischt, sprekende op Israëlietisch standpunt; op christelijk standpunt zou ik het anders uitdrukken. De *eischen* van Jahve, dit is het onderwerp dat veel eeuwen lang de leidende geesten onder Israël heeft bezig gehouden. Aan den ernst

waarmede zij die eischen wilden doen gelden, danken wij hun geschriften, en die geschriften zijn boven alles *prediking.*

Eer ik verder ga, moet de lezer mij een woordenwisseling met prof. Oort toestaan. Ik geloof, dat er eenig misverstand bestaat tusschen hem en mij over de beteekenis van het woord *prediking.* Bl. 193 heeft hij het over mijne vluchtige behandeling van het psalmboek, waartoe ik besloot, omdat, eensdeels, mijn boek niet gewijd was aan *religio biblica* in haar geheelen omvang, maar alleen aan hetgeen m. i. hoofdzaak in het O. T. is, namelijk prediking en verdediging van den godsdienst; anderdeels, omdat de psalmen meestal lyrische uitboezemingen van het godsdienstig gevoel zijn, niet prediking. Zij vielen dus, meende ik, buiten mijn kader (hetgeen, terloops gezegd, bewijst hoe geheel mis O. het heeft, waar hij meent dat de meerdere of mindere uitgebreidheid door mij aan de behandeling van eenig geschrift gegeven, samenhangt met mijne meerdere of mindere ingenomenheid met de soort van vroomheid door dat geschrift vertegenwoordigd). Welnu, hierover laat O. zich uit als volgt. „Nu ja, wanneer wij uitgaan van „de onderstelling dat de bijbelboeken in hun geheel propaganda „ten doel hebben en dat men den godsdienst, zoo niet alleen, „dan toch vooral door vermanen uitbreidt, dan is hierin eene „waarheid gelegen. Maar indien godsdienst evenzeer bevorderd „wordt door bemoedigende verkondiging van Gods vergevende „en verlossende liefde, dan komt de heiligende kracht van het „vertrouwen op God, dat de psalmisten uitdrukken en aanbe„velen, niet tot haar recht.”

Ik heb hier nog al wat op te merken. Eerstens moet ik mijn leedwezen uitspreken, dat O. wel mijne meening noemt, dat het O. T. hoofdzakelijk uit eene behoefte aan propaganda ontstaan is, maar dat hij, noch op bl. 193, noch elders, eenig oordeel over deze mijne meening ten beste geeft. Het geldt toch een hoogst belangrijke zaak, die bepalend moet werken op de richting aan de bijbelstudie gegeven.

Ten tweede, meen ik dat „*verkondiging* van Gods vergevende en verlossende liefde” evenzeer dienstig is tot het verbreiden van den godsdienst als het *vermanen* (klaarblijkelijk door O. hier in den beperkten zin genomen van op fouten, op

zonde wijzen). Daarom heb ik de troostprofeten, Jesaja XL-LXVI, ook onder de *predikers* opgenomen. Bl. 138 v. van mijn boek vergelijk ik den auteur van de groep gevormd door H. XL-XLVIII met Ezechiel, die eene apologie voordraagt geheel soortgelijk aan de zijne. Maar waarom zie ik in hem meer een profeet dan in Ezechiel? Om het minder zedelijk gehalte van de vroomheid van dezen laatste? O. schijnt het te denken, ofschoon ik bl. 120 van mijn boek geschreven heb; ik neem de vrijheid hem daarnaar te verwijzen. Neen, het is omdat de zoon van Buzi een theoreticus is, die maar in schijn *tot* zijne medemenschen spreekt, maar in werkelijkheid op niemand invloed tracht te oefenen (zie R. d. l. B., bl. 98 vv.) en de tweede Jesaja juist dit doet. O. vergist zich dan ook wanneer hij meent dat ik „een weinig verlegen was met de waardeering" van Jes. XL-LXVI. Dit is echter bijzaak. Nu hebben wij het hierover, dat ik niet wensch den schijn te hebben alsof ik de *verkondiging* van Gods vergevende en verlossende liefde niet erkende als een middel tot godsdienstige propaganda.

O. laadt dien schijn, in de aangehaalde woorden, op mij. Doch de door mij opgegeven reden om de psalmen vluchtig te behandelen is daaraan vreemd. Zij ligt hierin, dat de meeste psalmen, als lyrische uitboezemingen, geen *verkondiging*, maar *uitdrukking* van godsdienstige gevoelens zijn, niet geschreven zijn ter verspreiding van die gevoelens. Dat zij uitnemende diensten tot die verspreiding kunnen doen, weet ik wel; „certes „les effusions lyriques serviront d'autant plus à l'édification qu'elles „sont émanées de cœurs plus remplis du pur amour de Dieu; „mais c'est là un *effet* qu'elles produisent; ce n'est pas un *but* „qu'elles cherchent" (bl. 381). Of de heiligende kracht van het vertrouwen op God, dat de psalmisten uitdrukken „bij mij niet tot haar recht komt," mag ik na deze aanhaling wel betwijfelen. Ik erken in tegendeel volmondig die heiligende kracht, en de geheele vraag had teruggebracht moeten worden tot deze eenvoudige, of ik al dan niet gelijk heb te beweren, dat de psalmen, exceptis exceptandis, geen *doel* ter propaganda verraden. O. schijnt mij daarin ongelijk te geven, want hij schrijft: „het vertrouwen op God, dat de psalmisten uitdrukken en *aanbevelen*," maar hij rechtvaardigt dat „en aanbevelen" niet.

Waarom hij nu, in plaats van zich aan die eenvoudige vraag

te houden, in de zaak gemengd heeft die „verkondiging van Gods vergevende en verlossende liefde?” Omdat hij hier dacht aan onzen grooten dissensus. Natuurlijk behandel ik dien op zich zelf. Maar ik moet hier toch wijzen op een misverstand.

Het komt mij waarschijnlijk voor, dat de lezers van het Tijdschrift den indruk hebben gekregen, alsof volgens mij de naam van godsdienst-prediking alleen toekwam aan voordrachten of opstellen waarvan de kern door een zedelijke vermaning uitgemaakt wordt. Dit is nu geheel onjuist.

Laat ons twee zaken goed onderscheiden. Wat godsdienst-prediking is, en wat goede godsdienst-prediking is.

Met dit tweede komen wij op het gebied der waardeering, en hier is er geen misverstand tusschen O. en mij, maar een verschil van meening. Geene godsdienst-prediking noem ik goed, waar het ethisch element gemist wordt. Zulk eene kan O. zich wel voorstellen.

Maar godsdienst-prediking, afgezien van de waardeering, blijft godsdienst-prediking, ook zonder dat element. Nu schijnt O. te gelooven, dat ik dit loochen, omdat mijns inziens er geene godsdienst-prediking is waar geene *vermaning* bedoeld wordt (explicite of implicite). Maar vermanend is niet gelijkluidend met ethisch. Zooals boven reeds werd opgemerkt, het is niet omdat hij het ethisch element zou missen, maar omdat hij niet in werkelijkheid vermaant, dat ik Ezechiel niet onder de echte predikers rangschik; en Philips II noem ik eenen prediker, met zijn akelig betoog, dat een godsdienst, goed genoeg voor hem, den grooten koning, niet voor de Nederlanders te min kan zijn. Hij wil dezen bewegen zijnen godsdienst te omhelzen; hij vermaant, vermaant ten aanzien van den godsdienst; zijn betoog is godsdienst-prediking. Ik ben overtuigd, dat O. het hier met mij eens zal zijn. Het doel van elke godsdienst-prediking is invloed te oefenen, niet alleen op het denken (dit zou theologisch onderwijs zijn), maar ook, en in de eerste plaats, op de gezindheid en op de daden van de hoorders. Kan O. zich, bij voorbeeld, godsdienstige vertroostingen denken zonder vermaning? Zij zullen toch altijd ten doel hebben het opwekken, hetzij van eene berusting, hetzij van eene hoop, die niet of niet genoeg voorhanden waren; een

wijziging, door middel van het woord, van den te vertroosten persoon. Is dit vermaning of niet?

Keeren wij terug tot hetgeen het O. T. is; naar mijne meening, eene literatuur, ontstaan — al moge zij deelen bevatten die aan dat doel vreemd zijn — uit het streven om propaganda te maken voor hetgeen de schrijvers als den waren dienst van Jahve beschouwden. Welnu, de aandacht scheen, naar het mij voorkwam, niet genoeg op dat belangrijk feit gericht te zijn geweest, en ik wilde trachten het aan het licht te brengen.

Waartoe? Niet in de eerste plaats om uittemaken hetgeen wij aan den Bijbel hebben. Dit wilde ik ook, en het is voor mij een groote voldoening dat O. mijn streven in dit opzicht goedkeurt (bl. 189 v.). Iets anders is echter noodig, eer men tot dat waardeeringsoordeel kan overgaan: den Bijbel kennen. Daartoe heb ik dus in de eerste plaats eene bijdrage trachten te geven. Ik zeg het ook in mijne Inleiding: „Voulant m'occuper de la Bible pour la comprendre telle qu'elle existe" (bl. XIII).

Hierin geloof ik dat O. mij misverstaan heeft, zelfs in meer dan éen opzicht. Onder anderen, verwart hij alweer de beschrijving en de waardeering. Ik moet de woorden overschrijven waarmede hij „de hoofdbedoeling van het boek" wil aangeven. „C. wil, zegt hij, in onderscheiding van theologia „biblica, religio biblica geven.... Bij elken profeet, historie-„schrijver, wetgever dien hij behandelt vraagt hij: gij, die „voor uw godsdienst, met staatkunde en wat al niet, saam-„geweven, ijvert,.... wat nut brengt gij ons aan? Voor welken „godsdienst strijdt gij eigenlijk? Waar loopt uw streven op „uit? Leidt gij ons op den goeden weg of er af?"

Die beschrijving van mijn streven kan ik niet aanvaarden. Had ik ze mogen dicteeren, dan zou zij geluid hebben als volgt: „C. wil den waren aard van de O. Testamentische „literatuur aan het licht brengen, in zijn oog in de eerste plaats „een prediking; daartoe tracht hij aan te toonen hoe bij verre-„weg de meeste schrijvers het doel, hoe ook met staatkunde „en wat niet al samengeweven, in godsdienstige propaganda „te vinden is. Hij laat het echter niet daarbij, maar vraagt „ook die schrijvers: voor welken godsdienst strijdt gij en van

„welke wapenen maakt gij gebruik? om eindelijk te onder-„zoeken wat wij, menschen dezer eeuw, aan hunne prediking „hebben."

Men ziet het, ik heb niet een *religio biblica* willen geven; het lag niet op mijn weg; het zou voorbarig zijn geweest. Omdat hij meende dat dit wel mijn doel was, moest O., logisch redeneerende, de analytische methode, door mij gevolgd, laken (bl. 187 v.). Toegegeven het punt van uitgang, heeft hij gelijk. Maar de premisse is onjuist, en daarom de conclusie ook. Mijn boek wil den weg banen voor de *religio biblica*, aantoonen dat, niet *theologia*, maar *religio biblica* de slotsom heeft te trekken van hetgeen het O. T. ons aanbiedt; en dit kon alleen langs analytischen weg geschieden.

Zelfs wanneer ik uitsluitend voor theologanten, die ondersteld moeten worden in de verschillende bijbelboeken te huis te zijn, mijnen arbeid bestemd had, bestond er voor mij geen andere keus; mijn doel kon niet bereikt worden, indien ik niet, van schrijver tot schrijver voortgaande, deed zien: dit is prediking. Hoeveel meer was dit geboden, nu ik meende een grooter publiek in de ware beteekenis van het O. T. te kunnen inwijden? Lezers zou ik zoo gaarne voor den Bijbel helpen winnen. Maar dan is het niet genoeg dien lezers te zeggen wat voor soort van godsdienst zij in 't algemeen in het O. T. zullen aantreffen; zij moeten ook een wegwijzer hebben, wanneer zij lezen; en daar ik niet vermoed dat zij ooit twee boeken tegelijk lezen, moet de wegwijzer hun zeggen wat zij aan elk boek hebben.

Daarom heb ik mij gewacht mijn boek „Religion biblique" te noemen. Ik heb eenen titel aangenomen van veel algemeener vorm, met een beperkenden ondertitel. Deze is gerechtvaardigd, indien mijne hoofdstelling waar is: oorsprong en hoofdstrekking der O. Testamentische literatuur is propaganda. Indien deze stelling waar is, dan had ik het recht mij tot die hoofdzaak te beperken, en de lezer was gewaarschuwd, dat er enkele deelen van het O. T. overbleven, voor welke ik mij niet als gids aanbood.

Ik wenschte dat O. dit beter begrepen had; dan had hij anders geoordeeld over mijne korte behandeling van de psalmen. Hij had ook niet, tot mijne verbazing — ik zou zeggen er-

gernis, als ik niet wist hoe wel hij het meent — deze volkomen onjuiste woorden geschreven: „Ook Spreuken worden niet hoog geacht" (bl. 197). Ik verzoek vriendelijk de lezers van het Tijdschrift mijne bladzijden 388—392 te willen lezen.

Ik moet mij zooveel mogelijk beperken, want ik heb het aan de groote welwillendheid der redactie te danken, dat zij nog erin geslaagd is een kleine ruimte voor mij beschikbaar te maken. Daarom zal ik nog alleen vermelden — dit moet — dat ik de beschrijving van mijne denkbeelden in 't begin van bl. 187 evenmin kan aanvaarden als het door mij uit bl. 199 aangehaalde; en ik hoop, dat het hier gezegde voldoende zal blijken, vooral wanneer de lezer kennis neemt van mijn „Introduction," om doel en strekking van mijn boek, door een even noodlottig als onwillekeurig misverstand aan het oog onttrokken, van die nevelen te verlossen.

Het wezenlijk verschil tusschen prof. Oort en mij over den idealen godsdienst moet nog behandeld worden. Ik acht het van zeer groot belang, want Oort's leer komt mij niet alleen onjuist, maar ook bedenkelijk voor. Ik wenschte wel dat een meer bevoegde dan ik hem op dit punt te woord zou staan. Ik heb echter eene overtuiging; zij legt mij eenen plicht op, en ik zal mijn best doen, hoe zwak ook mijne krachten zijn, om mij daarvan in een volgende aflevering te kwijten.

Leiden, Maart 1889. C. G. CHAVANNES.

BOEKBEOORDEELING.

De leer van het menschelijk bewustzijn, door Dr. A. S. E. TALMA, Predikant te Groningen. Te Groningen, bij J. B. Wolters, 1889, 138 bl.

De schrijver van dit ons ter beoordeeling toegezonden boek schat de waarde van de huidige beoefening der Psychologie zeer hoog omdat zij van waarneming en ervaring uitgaat en physiologische psychologie is geworden. Hij wenscht dat ook de huidige studie der Theologie de vruchten van die ontwikkeling der Psychologie zal plukken. „De oudere wijsgeeren", schrijft hij, (en onder dezen moet in de eerste plaats Aristoteles met eere genoemd worden) zamelden bij hunne psychologische onderzoekingen de verschillende verschijnselen op, die zij bij den ontwikkelden menschelijken geest konden waarnemen, en trachtten dan uit die afzonderlijke verschijnsels eene algemeene leer op te stellen. Maar de nieuwe psychologie is door de uitgebreide natuurkundige onderzoekingen onzer eeuw in staat gesteld om de zaak hooger optehalen en in zooverre eene betere methode aantewenden. Zij begint haar onderzoek heel bij het gebied der levenlooze dingen en klimt van daar op tot dat der planten; tracht daarna uit hetgeen aangaande het rijk der dieren aan het licht gebracht is, hare bouwstoffen optezamelen; poogt vervolgens na te gaan, hoe de vermogens van den menschelijken geest vóór en na het oogenblik der geboorte zich bevinden en ontwikkelen; en is dan in het bezit van kostelijke gegevens, om den menschelijken geest in de volle kracht zijner werkzaamheid nategaan en te beschrijven" (bl. 5).

Dr. Talma bewandelt nu ook, in kort bestek, dezen weg

om te komen tot uiteenzetting van „de eigenlijke leer van het menschelijk bewustzijn, voorzoover het in onze dagen mogelijk is" (bl. 74).

Wat is nu, volgens Dr. Talma „het bewustzijn"? Hij zegt op bl. 83: „Als wij spreken van 's menschen bewustzijn, denken wij aan zijn geheimzinnig vermogen om een deel van hetgeen hij denkt, gevoelt en wil, waartenemen"; op bl. 94: „Onze gewaarwordingen en waarnemingen en voorstellingen en begrippen en oordeelen en besluiten komen bij verre na niet alle tot bewustzijn"; op bl. 93: „Evenmin als het gevoel en de wil heeft nu ook het kenvermogen voor zijne werkzaamheid het bewustzijn noodig. Het denken zelf gaat vooreerst geheel buiten ons bewustzijn om. Het is ons niet mogelijk om de werkplaats binnen te treden, waar onze gewaarwordingen tot waarnemingen, voorstellingen, begrippen, oordeelen en besluiten worden omgesmeed; wij hebben er zelfs geen flauw vermoeden van, hoe die omwerking toch wel geschiedt. Gereed en afgewerkt komt alles uit de werkplaats te voorschijn, en eerst dan kan het onder het bereik van ons bewustzijn komen. Voldoet het afgewerkte niet aan de eischen onzer rede, dan kunnen wij het naar de werkplaats terugzenden om nog beter gevormd te worden (dit is wat wij „nadenken" plegen te noemen), en rustig moeten wij het oogenblik afwachten, waarop het òf vervormd òf onveranderd uit de werkplaats weêr te voorschijn komt"; en, bl. 95: „De vraag, hoe wij aan onze gewaarwordingen, waarnemingen, enz. komen blijft ten leste geheel onbeantwoord". In 't voorbijgaan is hier, bij het lezen van die beeldspraak, de vraag geoorloofd, of het niet juist de huidige, door Dr. Talma geprezen en aanbevolen, physiologische Psychologie is, die de toedracht van het ontstaan en zich ontwikkelen van die verschijnsels van het zieleleven poogt te ontdekken en in 't licht te stellen? Verder, wat, volgens den schrijver, den inhoud uitmaakt van elk boek over de Logica? Eindelijk, of de schrijver zelf er niet een schets van geeft, bl. 34, vlg., *hoe* het kind uit de waarnemingen, voorstellingen, begrippen en oordeelen vormt? En Prof. Preyer, wiens boek „Die Seele des Kindes" Dr. Talma gebruikt (bl. 24), begint hij niet zijn „Dritter Theil" met „Von der Entwicklung des Verstandes"? Na deze vragen, ga ik met vermelden wat

Talma onder „bewustzijn" verstaat voort. Hij zegt (bl. 81): „Ontstaat (het bewustzijn) eerst met de waarneming van de onderscheiding tusschen de voorwerpen onderling, en met de waarneming van de onderscheiding tusschen subject en object, en met de waarneming van het subject als identisch met zich zelf, dan kan het wel iets anders dan die waarneming zijn, maar is er toch nauw meê verbonden". (Men geve acht op dit: *iets anders dan die waarneming*). Bl. 102: „Voorwerp der kennis is hetgeen wij van eenige zaak waarnemen, maar voorwerp van ons bewustzijn kan datgene zijn, wat in dat waargenomene behoort tot onze verhouding tot die zaak. Het terrein van het bewustzijn is dus een deel van het veel grootere terrein der kennis. Dat bijvoorbeeld deze of gene een geleerd man is, behoort tot het terrein onzer kennis; maar vergelijken wij ons zelven bij dien geleerden man, en blijkt het ons dan, dat wij ons niet met hem kunnen meten, dan worden wij er ons van bewust, dat onze wetenschap bij de zijne ten achter staat. Op deze wijze kan men bepalen, welk gedeelte van het terrein der kennis tot ons bewustzijn komen kan. Hoe meer relatie-bestanddeelen er aanwezig zijn, des te meer stof is er voor het bewustzijn. Ik bedoel daarmede dit: dat bijvoorbeeld onze huid blank is, in onderscheiding van de zwarte huid des negers, behoort tot het gebied van onze kennis; maar er is in die kennis hoegenaamd niets, dat onder het bewustzijn vallen kan. Wij weten eenvoudig, dat onze huid blank is in tegenstelling van de zwarter huid des negers. Daarentegen bevatten begrippen als liefde en haat zeer vele relatie-bestanddeelen; ja zij bestaan er bijna geheel uit. Dientengevolge kunnen wij ons ook veel gemakkelijker rekenschap geven van onze sympathiën en antipathiën, dan van hetgeen wij weten". Ik besluit mijn aanhalingen met de vermelding wat de schrijver onder „Godsbewustzijn" verstaat. Bl. 119, vlg.: „kunnen alle eigenschappen Gods, al Zijne relatiën tot het geschapene niet slechts onder het bereik van onze waarneming, maar ook van ons bewustzijn vallen? Van het antwoord op deze vraag hangt het af, wat wij als het object en den inhoud van het Godsbewustzijn hebben te beschouwen.... „Er kan veel van God gezegd worden, dat door ons wel kan waargenomen worden, maar waarvan wij

ons toch niet bewust kunnen worden. Ondervinden wij, b. v. in ons leven, dat God almachtig is, dan zullen wij het op grond daarvan vastelijk gelooven, dat God almachtig is; maar daarmede zijn wij ons nog niet van Gods almacht bewust. Of zien wij overal, ook in ons eigen levenslot, dat God met wijsheid alle dingen bestuurt tot Zijne eere en tot ons heil, dan zal eveneens die wijsheid Gods voor ons boven alles vaststaan; en wij zullen zeggen: op grond van eigen levenservaring ben ik overtuigd, dat God met volmaakte wijsheid regeert. Maar nooit zal iemand er aan denken om te zeggen: ik ben mij van Gods wijsheid bewust, of: ik ben er mij van bewust, dat God met wijsheid regeert. Zal eene of andere eigenschap van God onder het bereik van ons bewustzijn vallen, dan spreekt het van zelf, dat zij dan ook ons persoonlijk gelden moet. Eens anders verhouding tot God kan niet tot ons bewustzijn komen .... Dus kunnen niet de relatiën van God tot anderen, maar alleen die ons persoonlijk gelden, onder het bereik van ons bewustzijn komen. En wederom, omdat wij de relatiën Gods tot het geschapene onder woorden brengen door van Zijne eigenschappen te spreken, niet al Zijne eigenschappen kunnen onder het bereik van ons bewustzijn vallen. Dit heeft alleen plaats met die beide eigenschappen Gods, welke men bij uitnemendheid de ethische zou kunnen noemen: de liefde en de heiligheid. Dat God liefde is en dat Hij heilig is, kunnen wij waarnemen en opmerken in de wereld en in ons levenslot, maar kan bovendien inhoud van ons bewustzijn wezen. In deze beide eigenschappen Gods toch is de geestelijke verhouding van God tot den mensch geheel uitgedrukt; zoodat ook deze eigenschappen de eigenaardige inhoud van onze onmiddellijke kennis aangaande God, daarmede het gepaste voorwerp van ons geestelijk zelfbewustzijn kunnen wezen. M. a. w. wij kunnen er ons van bewust zijn, dat God liefde is en dat Hij heilig is".

Het aangevoerde is voldoende om te doen zien in welke beteekenis Dr. Talma de uitdrukkingen „bewustzijn", „zich van iets bewust zijn" gebruikt. Het is in de beteekenis van het populaire spraakgebruik. In de taal van het gewone leven wordt „bewustzijn" gebezigd in de beteekenis van „innige, diepe, persoonlijke overtuiging". Zóó zegt iemand, die van

eenig kwaad beticht of verdacht wordt: „ik ben mij van geenerlei zonde of booze bedoeling, ik ben mij van niets bewust". Maar dat is niet het spraakgebruik van de wetenschap, dat in de Psychologie wordt gevolgd. Dat onderscheid tusschen een populair en een wetenschappelijk spraakgebruik schijnt Dr. Talma niet te kennen. Hij zegt (bl. 83) „Gewoonlijk meent men, dat het woord bewustzijn in allerlei verschillende beteekenis gebruikt wordt". Dit ontkent hij dan ten aanzien van „het tot bewustzijn komen van een kind" en het „zich van zich zelven bewust zijn van een volwassen mensch". Maar overigens schijnt hij toch ook in 't algemeen niet aan te nemen, dat het woord „bewustzijn" in verschillende beteekenis gebruikt wordt. Om den schrijver van dwaling te overtuigen, ga ik met eenige voorbeelden aantoonen dat er in de huidige Psychologie een *standvastig* spraakgebruik heerscht ten aanzien van het woord „bewustzijn", en waarmede aan dat woord een andere beteekenis gegeven wordt dan hij er aan geeft.

Dr. Kirchner schrijft in zijn *Katechismus der Psychologie* (1883): „wir verstehen darunter (unter Bewusstsein) die alle psychische Akte begleitende Selbstwahrnemung". Met „het bewustzijn" wordt dus niet iets bedoeld dat komt bij gewaarwordingen, waarnemingen, voorstellingen, gedachten, gevoelsuitingen, wilsbesluiten, zoodat deze zielsverschijnsels zonder „bewustzijn" zouden kunnen aanwezig zijn, en „het bewustzijn", gelijk Dr. Talma wil, „een verlichtingsvermogen" (bl. 98) zou zijn, dat *in* die genoemde zielstoestanden nu eens werkzaam en dan weder niet werkzaam zou kunnen wezen. Zie ook (bl. 96): „Boven is gebleken, dat genoemde drie functiën (voelen, denken, willen) met maar ook zonder het bewustzijn kunnen werken; dat dit laatste, als het met de functiën medewerkt, iets accidenteels, iets bijkomstigs is". Met andere woorden als Kirchner, doch in denzelfden zin, zegt Dr. Höffding, *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung*. Duitsche vertaling uit het Deensch, 1887, bl. 36: „Wir nehmen das Wort Seele nur in der Bedeutung von Bewusstsein, dem Einheitsausdrucke unsrer gesammten innern Erfahrungen Empfindungen, Gedanken, Gefühle und Entschlüsse". En, (bl. 28): „Der streng psychologische Standpunkt hält sich an die Erscheinungen des bewussten Lebens". Hetzelfde gebruik

van het woord „Bewusstsein” vinden wij ook bij Lotze *Grundzüge der Psychologie*, 1881, bl. 5. Als hij de drie gebeurtenissen, die een gewaarwording doen ontstaan, beschrijft, 1°. „den äusseren Sinnesreiz”, 2°. het „Nervenprocess bis zum Gehirn”, dan vervolgt hij: „Das dritte Glied dieser Kette von Vorgängen ist nun der uns allen wohlbekannte Zustand des Bewusstseins, die Empfindung selbst, das Sehen eines bestimmtfarbigen Lichts oder das Hören eines Klanges”. Op bl. 78 lezen wij: „Verstehen wir unter *Bewusstsein* das, was wir noch deutlicher unseren *wachen Zustand* nennen, so fragt es sich zuerst, worauf sein Gegensatz, nämlich die Bewusstlosigkeit beruht, deren erstes Beispiel der *normale Schlaf* ist.” Hetzelfde spraakgebruik vinden wij ook bij Dr. Lindner, *Lehrbuch der empirischen Psychologie*, Aufl. 1880. Zoo, bl. 52: „Die Gesammtheit aller Vorstellungen, welche ein Mensch in irgend einem Augenblicke hat, bildet das augenblickliche Bewusstsein dieses Menschen”; „Die Anzahl von Vorstellungen, welche dieses Bewusstsein bilden, ist unermesslich gross”. Bl. 55: „Unser Bewusstsein kann entweder über eine unbegrenzte Menge von Vorstellungen ausgebreitet, oder aber in einem engeren Kreise zusammengehöriger Vorstellungen zugespitzt sein. Im ersteren Falle bleiben die Vorstellungen *dunkel*, im letsteren werden sie *klar*. Wir unterscheiden demnach ein *dunkles* (potentielles) und ein *klares* (actuelles) Bewusstsein”. Om nog een anderen Psycholoog te noemen, Prof. Strümpell, *Grundriss der Psychologie oder der Lehre von der Entwicklung des Seelenlebens im Menschen*, schrijft bl. 18: „Fragt man was das bedeute, wenn eine Empfindung, eine Wahrnehmung, ein Gefühl, eine Begehrung, ein Wille, u. s. w. *bewusst* ist, überhaupt worin die *Natur des Bewusstseins* bestehe, so darf man zunächst nicht meinen, hierüber durch eine abstracte Definition Aufschluss erhalten zu können.... zunächst lässt sich vielmehr keine andere Antwort geben, als dass *Jeder, der ein thatsächliches Empfinden, Wahrnehmen, Vorstellen, Denken, u. s. w. erlebt, es hiermit auch als ein Bewusstes wisse.*” Nog noem ik Dr. Beck, *Grundriss der empirischen Psychologie und Logik*, 1877, 13te Auflage, bl. 13, volg.: „Der Mittelpunkt und gleichsam das Licht des Seelenlebens ist das *Bewusstsein*, d. i. die Fähigkeit der Seele, von dem *was in ihr ist und vor-*

geht, *unmittelbar zu wissen*, und eben dadurch sich von allem Andern, was sie nicht ist, zu unterscheiden. Durch jene wundersame Befähigung fühlt und weiss sich die Seele bei allem Wechsel der von ihr ausgehenden oder auf sie einwirkenden Thätigkeiten als die *beharrliche Einheit*, als das trotz aller Manchfaltigkeit seiner innern Zustände *stets* in unmittelbarer Einheit sich erfassenden *Ich*, das zwar als das *thätig Wissende* (Subject) seine Akte als das *Gewüsste* (Object) sich gegenüber = *vor-stellt*, jedoch so, dass beide Subject und Object, in der Einheit des selbstbewussten Ich, als eines untheilbaren oder geistigen Wesens, zusammenfallen".... „Je deutlicher aber an der fortschreitender Erfahrung das Ich von den *Nicht-Ich* sich unterscheiden lernt, d. i. je klarer in den sich folgenden Bewusstseinsakten das stets *Eine und unveränderliche Subject* seinen Gegensatz zu den *manchfaltigen* und *wechselnden Objecten* erkennt; ferner und insbesondere je harmonischer und gesetzmässiger die Seele ihre Anlagen entwickelt, desto bestimmter und voller wird das *Bewusstsein*. Dieses heisst *Selbstwusstsein*, wenn die Seele ihrer selbst vollständig mächtig geworden ist, d. i. wenn sie den Umfang ihrer Anlagen und Thätigkeiten, sowie ihrer Beziehungen zu Gott und der Welt klar erkennt.... Das Bewusstsein ist aber einerseits das *Auge* der Seele, womit sie ihre Zustände und ihre Thätigkeiten sieht, andererseits das *Licht*, welches ihr aufgeht und in welchem sie immer klarer die Stufen ihrer Entwicklung sieht und ihren eigenen Werth erkennt". En om ook nog een ander boek dan een dat opzettelijk de Psychologie behandelt te noemen, neem ik, wat op 't oogenblik mij voor de hand ligt, de *Religionsphilosophie* van Wilhelm Vatke. In het „erster Theil": „*Philosophische Vorbereitung für die Philosophie der Religion*, lees ik, bl. 53: „Unser ganzes inneres Leben entwickelt sich aus dem Bewusstlosen, erzeugt aber das Bewusstsein, d. h. das Sein eines Inhalts für das Ich, und verläuft in einem stätigen Wechsel des Bewusstseins und der bewustlosen Zustände. Bewusstlos ist im Menschen das unmittelbare Triebleben, welches bereits im Embryo beginnt, im Kinde fortgeht und auch neben dem entwickelten Bewusstsein sich erhält; denn erfahrungsmässig finden wir an uns einen beständigen Wechsel des Bewusstseins und der Bewusstlosigkeit im Wachen und Schla-

fen, und das Meiste, was in uns ist, tragen wir in bewusstloser Weise in uns, da das Bewusstsein selbst nur die eine Reihe des gegenwärtigen Aktes vollführt, während in unserem Geiste das Resultat vergangener Akte bewusstlos aufgespeichert liegt".

De door mij gegeven herinnering aan het standvastige spraakgebruik met betrekking tot den term „bewustzijn" toont nu ook aan, dat er eigenlijk geen onderscheid is tusschen „de leer van het menschelijk bewustzijn" en „de Psychologie". Prof. Spitta, *Einleitung in die Psychologie als Wissenschaft*, zegt, dat „die Psychologie die Begreiflichmachung der Thatsachen des Bewusstseins zum Gegenstand ihrer Forschung hat". Het moet te meer bevreemden, dat Talma, in zijn ontvouwing van het wezen van het „bewustzijn", geen kennis schijnt te dragen van dat standvastige spraakgebruik in de huidige Psychologie, nu hij met ingenomenheid de *Grundzüge der physiologischen Psychologie* van W. Wundt, 2te Aufl. 1880, vermeldt (bl. 25), terwijl wij bij dezen geleerde het volgende lezen, II, bl. 195: „Da das Bewusstsein selbst die Bedingung aller inneren Erfahrung ist, so kann aus dieser nicht unmittelbar das Wesen des Bewusstseins erkannt werden. Alle Versuche dieser Art führen entweder zu tautologischen Umschreibungen oder zu Bestimmungen der *im* Bewusstsein wahrgenommenen Thätigkeiten, welche eben desshalb nicht das Bewusstsein sind, sondern dasselbe voraussetzen. Das Bewusstsein besteht darin, dass wir überhaupt Zustände und Vorgänge in uns finden, und dasselbe ist kein von diesen innern Vorgängen zu trennender Zustand. Unbewusste Vorgänge aber können wir uns nie anders als nach den Eigenschaften vorstellen, die sie im Bewusstsein annehmen. Ist es somit unmöglich die Kennzeichen anzugeben, durch welche das Bewusstsein von etwaigen unbewussten Zuständen sich unterscheidet, so kann auch eine eigentliche Definition desselben nicht gegeben werden. Das Einzige vielmehr was möglich bleibt ist dies, dass wir uns über die Bedingungen Rechenschaft geben, unter denen Bewusstsein vorkommt. Dabei dürfen wir freilich in diesen Bedingungen nicht etwa die erzeugenden Ursachen des Bewusstseins sehen, sondern zunächst nur begleitende Umstände, unter denen es uns in der Erfahrung entgegentritt. Solcher Bedin-

gungen lassen sich nun *zwei* Reihen unterscheiden, von denen die einen der innern, die andern der aüssern Erfahrung gehören." En dan (bl. 200). „Seit Leibnitz den Begriff des Bewusstseins in dem noch heute gebrauchten Sinne in die neuere Psychologie einführte, sind verschiedene Versuche gemacht worden, um eine psychologische Definition dieses Begriffs zu gewinnen..... In der neueren Psychologie hat man bald das Bewusstsein als einen inneren Sinn bezeichnet und in ihm eine aufmerkende Thätigkeit gesehen, bald hat man es auf die Function der Unterscheidung zurückgeführt. Man verwechselt aber hier gewisse im Bewusstsein vorkommende Thätigkeiten mit dem Bewusstsein selber, und man übersieht, dass es an der unerlässlichen logischen Bedingung für eine Definition des Bewusstseins mangelt, an der Möglichkeit nämlich dasselbe mit *nicht* bewussten psychischen Vorgängen oder Zuständen zu vergleichen. Die einzige Begriffsbestimmung, welche jenem Einwürfe nicht ausgesetzt ist, diejenige Herbart's, das Bewusstsein sei „die Summe aller wirklichen oder gleichzeitig gegenwärtigen Vorstellungen" ist darum auch keine eigentliche Definition, sondern bloss eine tautologische Umschreibung." Hetgeen Wundt hier zegt: *Man verwechselt aber hier gewisse im Bewusstsein vorkommende Thätigkeiten mit dem Bewusstsein selber*, is ook Dr. Talma overkomen. Het *Godsbewustzijn* is de *in* het bewustzijn (in den psychologisch technischen zin van dat woord) aanwezige en gekoesterde overtuiging, omtrent openbaringen van Gods bestaan en werkzame kracht, in het binnenste heiligdom des gemoeds. Het wereldbewustzijn is het geheel van de *in* het bewustzijn aanwezige voorstellingen, inzichten, begrippen, oordeelen omtrent aard, samenhang en beteekenis van de wereld, waarin wij leven. Zoo noemt men „het zedelijk bewustzijn" het geheel van òf individueel òf gemeenschappelijk gekoesterde overtuigingen van zedelijken aard, overtuigingen aangaande goed en slecht, deugden, plichten, beginsels en beweegredenen van zedelijkheid, enz. *in* het bewustzijn. In dezen zin gaf Von Hartmann zijn boek den titel van „Phaenomenologie des Sittlichen Bewusstseins."

Ten einde met eenige voorbeelden het standvastige wetenschappelijk spraakgebruik van het woord „bewustzijn" in 't licht te stellen, heb ik maar eenige grepen gedaan onder mijn

boeken over Psychologie, ja bepaalde mij tot Duitsche werken, (behalve dat van Höffding, die hoogleeraar te Kopenhagen is) omdat de schrijvers, die Talma gebruikte om zijn leer van het menschelijk bewustzijn te staven of toe te lichten, Duitschers zijn. Het is dan ook voornamelijk de Duitsche wetenschap waarbij wij, Nederlandsche theologen, natuurlijk zonder daarom de Engelsche en Fransche psychologie te verwaarloozen, gewoonlijk leiding en licht zoeken voor onze philosophische studiën in 't algemeen en onze psychologische studiën in 't bijzonder. Zelven gebruiken wij in onze wetenschappelijke taal het woord „bewustzijn" niet zóó menigvuldig als de Duitschers. Wisselen dezen „Bewusstsein" wel af met „Seelenleben," wij gebruiken ons „zieleleven" bijna uitsluitend, omdat daarin het standvastige bijdenkbeeld van „bewust, wakend leven" ligt opgesloten. Doch, wanneer wij het woord „bewustzijn" in onze wetenschappelijke taal bezigen, dan heeft het bij ons dezelfde beteekenis als in het Duitsch. Zoo schrijft Prof. Van der Wijck in zijn „Zielkunde," waarvan tot onzen spijt alléén het eerste Deel, in 1872, is verschenen: „De psychologie, zooals ik haar bedoel, tracht dus niet door te dringen tot den geheimzinnigen achtergrond der geestelijke verschijnselen, zij wil ons niet het karakter van zekere verborgen entiteit, geest of ziel genoemd, ontsluieren, maar zij wil wetenschap van *verschijnselen* zijn, wetenschap van zekere klasse van *feiten*, welke men met den algemeenen naam van *bewustzijn* aanduidt."

Wat heeft Dr. Talma dus gedaan? Hij geeft zijn ingenomenheid met methode en uitkomsten van de huidige Psychologie te kennen, beveelt haar beoefening voor de theologische studie aan, en treedt met „de leer van het menschelijk bewustzijn" als medearbeider en vertegenwoordiger van die Psychologie voor ons op. En nu toont hij het in die Psychologie standvastig heerschend spraakgebruik van het woord „bewustzijn," in den algemeenen zin, dien het ook op den titel van zijn boek naar ons Nederlandsch wetenschappelijk spraakgebruik heeft, niet te kennen. Maar nu spreekt het wel van zelf, dat niemand, die zelf ernstige en grondige studie aan de huidige Psychologie wijdde, aan een geschrift met zoo groote en invloedrijke hoofdfout de wetenschappelijk-psychologische waarde zal kunnen toekennen, waarmede Dr. Talma zich ge-

vleid heeft. Als wij nagaan hoe bijzonder menigvuldig in Duitsche wetenschappelijke boeken het woord „Bewusstsein" in den aangewezen zin van „het wakende leven," „het bewuste zieleleven in zijn geheel," gebruikt wordt, dan worden wij onvermijdelijk voor dit Dilemma geplaatst: Of Dr. Talma las nog maar zelden in Duitsche psychologische en andere philosophische boeken, óf hij verstond maar zeer ten deele wat hij las. Als hij ze begreep, in zinsneden, waarin „Bewusstsein," voorkwam, zooals uit zijn boek ook wel blijkt, dan was het meer geluk dan wijsheid. Mag onze schrijver niet vergeleken worden met een exegeet, die het spraakgebruik van δικαιοσύνη in de Bergrede volgde bij zijn interpretatie van de Paulinische rechtvaardigingsleer?

Op mijn algemeene bedenking tegen de wetenschappelijk-psychologische waarde van dit geschrift behoef ik geen kritiek over bijzonderheden te laten volgen. Hoe willekeurig Talma bepaalt, waarvan al en waarvan niet gezegd kan en mag worden dat het tot ons „bewustzijn" behoort, dat wij er ons „bewust van kunnen worden," is uit de boven afgeschreven zinsneden van zijn geschrift reeds genoegzaam gebleken. Maar, als ik in bijzonderheden wilde treden, zou ik *ook* op menige goed geslaagde bladzijde, op niet weinig, dat juist gedacht en goed gezegd is, kunnen wijzen. Ik denk hier, o. a. aan hetgeen over het kind en zijn ontwikkeling in 't midden wordt gebracht.

Als ik in de samenvatting van mijn zeer ongunstig oordeel over de wetenschappelijke waarde van Dr. Talma's geschrift met eenige lofspraak eindig, doe ik het in aansluiting aan de bekende kenschets, die Schleiermacher van kritiek geeft. „*Lob* und *Tadel* sind die nothwendig verbundenen Bestandtheile der *Kritik;* und soll von Wahrheit die Rede sein, so muss auch der strengste Tadler zugleich loben, auch der liebevollste Lobredner zugleich tadeln." En behalve dat, voel ik mij gedrongen de welwillendheid, die mij jegens den schrijver bezielt, duidelijk te doen uitkomen. Hij verdient lof en aanmoediging, omdat belangstelling in een wetenschappelijke studie van het zieleleven, als in de huidige physiologische psychologie ten voorschijn komt, niet alledaagsch onder ons is, zelfs niet onder theologen, hetzij van orthodoxe, hetzij van moderne richting.

Bepaaldelijk voor moderne theologen, die oorsprong en aard van zedelijkheid en godsdienst uit de menschelijke natuur en de menschelijke samenleving hebben te leeren kennen en verklaren, mag men de zelfstandige studie van anthropologie in haar geheelen omvang volstrekt onmisbaar achten. En toch, hoe betrekkelijk weinig blijkt er in de literatuur der moderne theologie van omvangrijke en diepgaande studie der psychologie! Aan fijne en uitgebreide historische en empirische menschenkennis ontbreekt het geenszins in onze historisch-kritische onderzoekingen, noch in onze stichtelijke literatuur. Doch gij behoeft maar weinige millimeters beneden de oppervlakte van het uit de gewone praktijk bekende zieleleven te dalen, om bij de groote meerderheid voor de eene helft ongelezen en voor de andere helft onbegrepen te blijven. Het schijnt wel, dat de oude studeerstoel meer en meer vervangen wordt door de easy chair, en deze doet van zelf de voorkeur geven aan gemakkelijke lectuur. En toch blijft grondige studie van de huidige anthropologie grondslag en karaktertrek van de onafhankelijke theologie.

Bij deze toestanden onderscheidt Dr. Talma zich zeer gunstig. En voor mijn ongunstig oordeel over den uitslag van zijn arbeid ga ik nu zelf verzachtende omstandigheden pleiten, uit aanmerking van de verhouding tusschen zijn belangstelling in onafhankelijke wetenschappelijke studie en zijn dogmatisch theologisch standpunt. Dit standpunt komt duidelijk uit op de laatste bladzijden van zijn geschrift. Na de boven door mij vermelde bepaling, wat onder het Godsbewustzijn te verstaan is (bl. 119), leert Talma, dat „het Godsbewustzijn niet natuurlijk, niet aan alle menschen van nature eigen is, en ook niet zijn kan.” De heidenen of niet-christenen hebben het niet (bl. 125) „zeer zeker is er ook bij de heidenen een opmerken van de almacht en de wijsheid, zelfs van den toorn Gods, waarvan men in allerlei verschijnselen de openbaring meende te zien. Men noeme dat Godsbesef, besef dat er een God is, en waaruit later het geloof ontstaan is, dat die God dan ook allerlei menschelijke eigenschappen heeft. Men noeme dat zooals men wil; maar men geve eerst eene behoorlijk gestaafde beschrijving van het bewustzijn en van hetgeen daarmede samenhangt, wanneer men dat Godsbewustzijn noemen wil. Godsbewustzijn kan niets an-

ders zijn dan bewustzijn aangaande onze verhouding tot God. Merkt nu op, dat de heiden nooit tot dit bewustzijn komt; dat zijne verhouding tot God hem altijd onbekend blijft, en het is duidelijk, dat Godsbewustzijn strikt genomen bij de heidenen niet kan voorkomen." Wie zijn het nu die door Dr. Talma onder de niet-christenen worden gerekend. Deze vraag is beantwoord, als wij er op letten dat de eisch wordt gesteld om Vinet te volgen, die, handelende over de waarheid van „den chr. godsdienst," schreef: „Nous devons nous placer ici dans l'une des deux hypothèses, entre lesquelles il ne saurait y en avoir une troisième: ou l'homme est tombé ou il ne l'est pas." De schrijver kiest kennelijk „de hypothese" van den val. Wij moeten dus de gevolgtrekking maken, dat „de christenen" diegenen zijn, die, uitverkoren uit het gevallen menschelijk geslacht, wedergeborenen werden door den Heiligen Geest. Wij lezen (bl. 125): „De twee zaken die ik straks noemde als het eigenaardige van het Godsbewustzijn, ontbreken bij de niet-christenen. Bij hen geen sprake van de heiligheid der Godheid," en (bl. 126). „Eveneens staat het met de liefde van God. Zij onderscheidt zich in de schatting der niet-christenen weinig of niet van de menschelijke liefde; zij is geheel vermengd met zelfzucht en eigenbaat." En (bl. 132). „Maar Godsbewustzijn in den vollen zin des woords, d. i. kennis van de verhoudiug van den mensch tot God, heeft slechts wie door het Evangelie van Jezus Christus verstaat: 1°, dat die verhouding door de zonde verstoord is, en 2°, dat zij door Jezus Christus hersteld wordt in al wie door Hem weêr een kind wordt van God." En deze laatsten zijn van wie Jezus zegt: „*die gij mij uit de wereld gegeven hebt*" (bl. 129). Met nadruk vindiceert onze schrijver het bezit van „Godsbewustzijn" voor „de christenen." Er is geen recht om te spreken „van een bij alle menschen voorkomend en soortelijk niet verschillend Godsbewustzijn;" dit leidt tot de naar Talma's gevoelen bedenkelijke gevolgen, met wier vermelding het boek eindigt: „Stelt men dit laatste, dat er een bij alle menschen voorkomend Godsbewustzijn is — dan heeft men (misschien zonder het te weten of te bedoelen, maar daarom niet minder stellig) het specifiek verschil tusschen Christendom en heidensche afgoderij prijs gegeven; dan heeft men den weg gebaand voor het Naturalisme

of voor het Pantheisme, en heeft aan de Chr. Theologie haar waarlijk theologisch karakter feitelijk ontroofd. De Theologie wordt godsdienst-wetenschap. Uit de begeerte om aangaande dit diepgaande vraagstuk eenigzins tot helderheid te komen, is het onderzoek ontstaan, waarvan de vruchten in deze bladzijden meêgedeeld zijn." Men vergelijke met dit slot van het boek hetgeen gezegd wordt in het voorwoord. Dáár zegt de schrijver is „het doel van dit geschrift om van dit nieuw aangeworven gebied (de uitbreiding van het terrein van de Anthropologie der Theologen door de verandering van de psychologie in physiologische psychologie) eene beschrijving te geven." Als doel van het geschrift wordt dus dáár onafhankelijk wetenschappelijk onderzoek aangekondigd, en *hier* aan het slot is het een dogmatische quaestie, waarvoor licht werd gezocht in het voorafgaand onderzoek. Welke van die twee beweegredenen was nu de overwegende? ongetwijfeld de dogmatische. En wat is het nu eigenlijk dat Dr. Talma op grond van zijn uiteenzetting van de leer van het menschelijk bewustzijn wil staven? Dit, het Godsbewustzijn in den vollen zin des woords, d. i. kennis van de verhouding van den mensch tot God, heeft slechts wie door het Evangelie van Jezus Christus verstaat: 1°, dat die verhouding door de zonde verstoord is, en 2°, dat zij door Jezus Christus hersteld wordt in al wie door Hem weêr een kind wordt van God. Het is dus eigenlijk een quaestie van spraakgebruik. Nadat Talma eerst, waarlijk zonder eenigen invloed van physiologische psychologie, heeft vastgesteld, o. a. dat „nooit iemand er aan zal denken om te zeggen: ik ben mij van Gods wijsheid bewust, of: ik ben er mij van bewust, dat God met wijsheid regeert;" en „dat God liefde is en dat Hij, heilig is, kunnen wij waarnemen en opmerken in de wereld en in ons levenslot, maar kan bovendien inhoud van ons bewustzijn wezen:" nadat hij dit heeft vastgesteld, wijst hij aan dat alléén de christenen dit „Godsbewustzijn" kunnen hebben en de niet-christenen op het gebruik van dat woord geen aanspraak mogen maken. De schrijver bevroedt niet, dat de physiologische psychologie iets geheel anders van hem verlangde. Het is niet de eerste en voornaamste vraag hoe wij dezen of genen zielstoestand zullen *noemen*, maar wat het wetenschappelijk onderzoek leert aangaande den aard van dien zielstoe-

stand, zijn ontwikkeling en zijn samenhang met andere verschijnselen in 't zieleleven. Maar nu blijkt duidelijk hoe de onafhankelijke wetenschap bij Talma de dienstmaagd is van de calvinistische dogmatiek. Het is het kenmerk van de oude dogmatiek, dat zij zich om het *hoe* der dingen, om de psychologische *toedracht* van hetgeen zij omtrent gebeurtenissen in het zieleleven predikt, niet bekommert, juist het tegendeel van de methode en den arbeid der nieuwere op waarneming en ervaring gegronde wetenschap in het algemeen en der huidige psychologie in 't bijzonder. Indien de eischen van de onafhankelijke wetenschap bij Talma niet op den achtergrond hadden gestaan, zou hij, schrijvende over physiologische psychologie, behoefte hebben gevoeld om zich van *de toedracht* der veranderingen in het zieleleven van een gevallen mensch, die door den H. Geest een nieuw mensch, een christen is geworden, eenige met de uitkomsten der huidige psychologie overeenstemmende voorstelling te vormen. Ik zou met het oog op die laatste dogmatische bladzijden nog al eenige vragen aan onzen psycholoog kunnen doen. Ik doe er maar één: Welke gegevens put gij uit de studie der physiologische psychologie, die uw keus steunen van de hypothese, dat de mensch, d. i. (in uw systeem) Adam en Eva, gevallen is? Is niet de ontwikkelingshypothese op elk gebied van de nieuwe wetenschap de best gestaafde hypothese, de zekerste leidstar bij het onderzoek?

Wat heb ik nu bedoeld met mijn pleiten van verzachtende omstandigheden bij het ongunstig oordeel over het werk, dat ons bezig hield? Dit, dat de schrijver nog te veel gebonden wordt gehouden in de banden van den dogmatischen geest om meer dan veelbelovende belangstelling in de onafhankelijke wetenschap te kunnen hebben. Zijn theologisch standpunt is het uitgangspunt voor zijn wetenschappelijk onderzoek geweest. Mag ik hem een raad geven, dat keere hij het om, en, in vrije uren, waarin hij zijn theologie geheel en al buiten aanmerking late, bestudeere hij van de boven door mij genoemde boeken, b. v. dat van Lindner, of van Lotze, daarna van Höffding, en neme hij dan nog eens Wundt's Physiologische-Psychologie ter hand. Dergelijke tijdelijke verdrijving van zijn dogmatische vooringenomenheid uit zijn bewust zieleleven naar

de diepste diepten van zijn onbewust zieleleven kan hem niet moeielijk vallen, want zijn anthropologische hypothese omtrent den val des menschen gaat buiten de praktijk zijns levens om. Volgens zijn theorie zijn alléén de christenen uit de massa perditorum gered, en christenen zijn dientengevolge alléén zij die op supranaturalistische wijze door den H. Geest een gezindheid, een wilsuiting en overtuigingen hebben verkregen, die in de algemeene menschelijke natuur zooals zij na den val is niet kunnen ontstaan. Nu geloof ik niet, dat Dr. Talma onder de door hem gebruikte schrijvers, b. v. Von Hartmann en Wundt tot de orthodoxe belijders van het Christendom zal rekenen. Volgens Talma's theorie zijn zij, ja, *moeten* zij zijn, evenals wij modernen, „onbekwaam tot eenig goed en geneigd tot alle kwaad.'' Maar in zijn boek heerscht jegens alle vertegenwoordigers van de wetenschap zonder onderscheid de meest onverdachte humaniteit. Niemands waarheidsliefde en eerlijke bedoeling wordt in twijfel getrokken, en ook op de laatste bladzijden van zijn boek verdedigt Talma zijn exclusief christendom met natuurlijke wellevendheid jegens „de heidenen'', d. i. de niet calvinistisch confessioneele menschen, die toch, volgens zijn stelsel, allen in Adam veroordeeld zijn blijven liggen, derhalve, als „onbekwaam tot eenig goed en geneigd tot alle kwaad'', in geen enkel opzicht achtingswaardig zijn.

Groningen, Jan. 1889. F. W. B. Van Bell.

DE GODSDIENSTWIJSBEGEERTE VAN PROF. RAUWENHOFF EN DE CRITISCHE WIJSBEGEERTE VAN IMMANUEL KANT [1]).

(Verhandeling, gehouden op de najaarsvergadering van Doopsgezinde predikanten te Sneek, 13 Sept. 1888.)

't Zal zeker niemand uwer verwonderen, dat ik voor onze huidige vergadering tot onderwerp onzer bespreking *de Godsdienstwijsbegeerte van Prof. Rauwenhoff* koos. Dit boek toch behoort tot de gewichtigste verschijnselen van den jongsten tijd op het gebied van de Nederlandsche theologie. Maar ook het *tweede* gedeelte van het boven deze verhandeling geplaatste opschrift en mijne hierin uitgesproken bedoeling om een parallel te trekken tusschen het genoemde stelsel en *de critische wijsbegeerte van Kant* — zal bij geen deskundige bevreemding wekken, aangezien niet alleen de grootste helft van het tweede Deel van prof. R.'s stelsel, benevens kleinere stukken van het derde Deel, aan de bespreking van Kant's filosofie gewijd zijn, maar ook, en dit is het voornaamste, omdat het gronddenkbeeld van 's hoogleeraar's systeem, namelijk de postulaatstheorie, volgens zijn eigen verklaring, in beginsel althans aan den

---

1) De verhandeling van den Heer Leendertz, waarvan in deze aflevering het eerste gedeelte verschijnt, is reeds in een der laatste maanden van het vorige jaar bij de Redactie ingezonden en de plaatsing daarvan door haar toegezegd. Na den dood van Prof. Rauwenhoff schreef de auteur ons, dat hij, onder de nu veranderde omstandigheden, geen aanspraak maakte op de vervulliing van onze belofte en bereid was zijn opstel terug te nemen. Wij hebben hem dank gezegd voor dat kiesche aanbod, maar daarvan geen gebruik gemaakt. Immers tot de plaatsing was indertijd besloten overeenkomstig het praeadvies van onzen diep betreurden mederedacteur zelven, en zijn wensch, dat de tegenspraak van den Heer Leendertz aanleiding mocht geven tot eene vruchtbare gedachtenwisseling, kan ook nu nog worden vervuld.

De Redactie van het Theol. Tijdschrift.

grooten Konigsberger wijsgeer is ontleend. Tot het genoemde thema werd ik te meer gedrongen door de omstandigheid, dat de meeste beoordeelaars der Godsdienstwijsbegeerte op het onderlinge verband der stelsels van prof. Rauwenhoff en Kant te weinig hunne aandacht hebben gevestigd, niettegenstaande het werk naar inhoud en strekking er vanzelf alle aanleiding toe gaf; terwijl het mij voorkomt, dat door eene grondige bespreking en een juiste vergelijking der systemen van Duitschland's filosoof der 18de en Neêrlands filosoof der 19de eeuw op de denkwijze van den laatste een zeer verrassend licht valt, waardoor zij zeker niet in waarde bij ons vermindert, daar hieruit zal blijken, dat ze beide hetzelfde willen en hetzelfde bedoelen. U daarvan te overtuigen, zij het doel van onderstaande regelen.

Te beginnen met een groote lofspraak op het werk van den vaderlandschen geleerde, mag ik zeker als overbodig beschouwen, daar het boven onze lofspraak verheven is. Overigens echter zou hiervoor wel eenige grond te vinden zijn, daar de hoogleeraar door zijn critici niet bepaald met lauwerkransen werd overladen. Wat mij betreft, het onbevredigende, dat zijne zienswijze volgens sommigen zou hebben voor hart en gemoed, kan ik daarin bij dieper nadenken niet ontdekken. Bij eene oppervlakkige beschouwing moge het den schijn hebben, alsof bv. zijne stelling, dat de godsdienstige voorstellingen gewrocht zijn van de dichtende verbeelding, twijfelzucht en scepticisme in de hand werkt — te recht wordt hiertegen door Dr. Bruining opgemerkt (Bijblad van de Hervorming N°. 4, pag. 61 en 63), dat „door den dubbelen teugel die der „fantasie wordt aangelegd door hare gebondenheid aan het ze- „delijk postulaat en het wijsgeerig denken, deze stelling een be- „trekkelijk onschuldig karakter verkrijgt; moet toch zelfs hij, „die op het standpunt staat van het strenge openbaringsgeloof, „erkennen, dat de verbeelding een zeer werkzaam aandeel heeft „aan de vorming der geloofsvoorstellingen" [1]).

Nu moge men de niet ongegronde tegenwerping maken, dat immers (op bl. 645) de phantasie wordt voorgesteld „als *orgaan* voor de *kennis* der waarheid op het gebied van het bovenzinnelijke" — toch zal het ons blijken, dat deze op

---

1) Eene voorstelling wordt gevormd door het voorstellingsvermogen — de fantasie.

zichzelf zeker geheel onhoudbare bewering niet zoo erg bedoeld is als zij schijnt, daar later de inhoud van ons geloof wordt gebouwd op het geloof in ons zelven en op de erkenning van de zedelijke orde in de wereld, die onmiddellijk wordt gepostuleerd door de als een metaphysisch feit in 's menschen wezen zich openbarende zedewet. Dit laatste nu komt geheel overeen met de zienswijze van Kant, zooals we die nader ontwikkeld vinden in de Methodenlehre van de „Kritik der reinen Vernunft," in de „Kritik der practischen Vernunft" en in de laatste hoofdstukken van de „Kritik der Urtheilskraft." En hiermede zijn wij reeds gekomen tot het eigenlijk doel, dat ik met deze bladzijden beoog, en dat hierin zal bestaan om aan te toonen, dat de ontwikkelingsgang der Godsdienstwijsbegeerte, hoe schijnbaar afwijkend ook van de door Kant verdedigde postulaatstheorie, inderdaad zeer weinig van deze verschilt. De zaak, waarop het hierbij boven alles aankomt, is een juiste interpretatie van Kant's systeem, van zijn critisch-wijsgeerig Transcendentaal Idealisme in 't algemeen en zijn Postulat der practischen Vernunft in 't bijzonder. Daar het in dergelijke dingen niet geraden is, te veel af te gaan op het oordeel van anderen, ook al zijn dit wijsgeeren als Schopenhauer en Fichte, omdat de ondervinding leert, dat dergelijke filosofen vaak door hun eigen theorieën worden verhinderd om zich op een volkomen objectief standpunt te plaatsen bij de beoordeeling van andere stelsels, willen wij de bronnen zelve raadplegen; een moeite, die in dit geval niet onbeloond blijft, daar men de meeste bedenkingen tegen Kant hierin reeds zal weerlegd vinden.

Ik mag mij ter verdediging van mijne zienswijze o. a. beroepen op prof. Lipsius, die (Religion und Philosophie, S. 24) omtrent het grondbegrip van Kant's wijsbegeerte, dat de sleutel ter verklaring is van alle schijnbare tegenstrijdigheden en waarop m. i. in de Wijsbegeerte van den godsdienst niet genoeg de nadruk is gelegd, nl. het begrip van het „Ding an sich" in onderscheiding van het „Ding in der Erscheinung" (bl. 624), schrijft: „Der grobe Widerspruch, den man K. hat aufbürden wollen, existirt nur in der Einbildung derer, welche ihn nicht richtig verstanden haben." Lipsius zelf komt er dan ook openlijk voor uit (a. w. bl. 5), dat zijn werk „im Wesentli-

chen beruht auf der Kantischen Erkenntnisstheorie" [1]). Dat doet, gelijk wij reeds aanstipten, ook prof. R., doch alleen om bij K. zijn uitgangspunt te nemen en later zijnen eigen weg te bewandelen. Hiertoe begeeft ZHG. zich in eene uitvoerige bespreking der leer van het postulaat, waarbij 't mij echter tot mijn leedwezen is gebleken, dat meermalen K.'s bedoelingen worden miskend. Ik zeg dit met te meer vrijmoedigheid, omdat ik mij in beginsel met den inhoud en de strekking van prof. Rauwenhoff's stelsel geheel kan vereenigen, en wel voornamelijk om deze reden, dat het mij bij de lezing hoe langer zoo duidelijker werd, dat de vermeende andere weg, dien de hoogleeraar wil bewandelen, in geheel dezelfde richting loopt als die van Kant.

Voor de logische rangschikking van de stof, komt het mij wenschelijk voor mijne argumenten in de volgende twee stellingen samen te vatten: *St. I: Het stelsel van prof. R. en het stelsel van K. gaan beide uit van hetzelfde beginsel en zijn beide gebouwd op denzelfden grondslag, volgens welken de zedelijkheid wordt beschouwd zoowel als bron en oorsprong, alsook als wezen van den godsdienst. St. II: De postulaatstheorie van Kant is door de tegen haar ingebrachte bedenkingen niet weerlegd, maar kan in haar onverminderd recht blijven gehandhaafd.*

I.

In de eerste stelling wordt dus beweerd, dat beide systemen zoowel van de Godsdienstwijsbegeerte als van de critische wijsbegeerte op denzelfden grondslag zijn gebouwd, dat ze beide in 's menschen *zedelijkheid* oorsprong en wezen stellen van den godsdienst. Heb ik hiertegen wel ernstige tegenspraak te duchten? Mij dunkt: neen! Men behoeft ze slechts te lezen, om er zich van te overtuigen. Terstond al in het eerste hfdst. der Wijsbegeerte van den godsdienst vernemen wij (bl. 99), dat reeds in den allereersten aanvang van het godsdienstig bewustzijn iets „zedelijks" is te ontdekken, daar de mensch van de vroegste tijden af nevens de vraag, wat God voor hem kon zijn, de

1) Wat betreft het bezwaar van prof. R tegen K.'s „moreel bewijs" en zijne opvatting van »het hoogste goed," zoo vergelijke men hierover Rel. u. Phil., bl. 254.

vraag stelde: „wat hij voor God moest zijn;" en zoo wordt het ontstaan van den godsdienst verklaard uit het samenvallen van het *zedelijk bewustzijn* met de naturistische of animistische natuurbeschouwing. In het volgende hoofdstuk worden we dan gewezen op de „voortgaande *zedelijke* ontwikkeling", die naast de uitbreiding der natuurkennis de hoofdfactor was voor de ontwikkeling van de religie (het woord „religie" gebruik ook ik met prof. Cannegieter liever dan het woord „godsdienst"). Dezelfde gedachten vinden we in het volgende hoofdstuk, dat handelt over „de wetten van ontwikkeling van den godsdienst"; waar de auteur tot het resultaat komt, dat voor de ontdekking en juiste bepaling dier wetten steeds dient te worden gelet op den invloed, dien de religie ondervindt van het „*zedelijk* leven" (bl. 164); en evenzoo in het daarop volgende hoofdstuk, waarin (bl. 182—183) op meesterlijke wijze door den Schrijver van „het Protestantisme" wordt aangetoond, dat „alle hervormingen in den godsdienst een kennelijk *zedelijk* karakter dragen;" „de *zedelijke* factor," zoo lezen we pag. 183, „is de eigenlijke hervormer van den godsdienst." Nog duidelijker evenwel dan in het eerste deel, treedt het ethisch-religieuze standpunt van den hoogleeraar aan 't licht in het tweede, in welks eerste hoofdstuk als resultaat de stelling wordt aanvaard, „dat het onvoorwaardelijk *plichtbesef* de grondslag is van het godsdienstig geloof," in tegenstelling met de intellectualistische beschouwing van Dr. Bruining, die de verhouding omkeert [1]); en in welks tweede hoofdstuk in aansluiting met de grondgedachte van Kant, al moest die ook anders worden uitgewerkt (zie bl. 345—374 enz.), en in overeenstemming met prof. Hoekstra, Dr. Hugenholtz e. a. de slotsom wordt verkregen, dat „in het geloof aan de *zedelijke* wereldorde als postulaat van het onvoorwaardelijk plichtbesef het eigenlijk wezen ligt van allen godsdienst."

Ziehier dus het standpunt van prof. Rauwenhoff, waarmede

---

1) Dat is ook de zienswijze van prof. T. Cannegieter in zijn „Taak en methode der Wijsbegeerte van den Godsdienst", en van Ds. Klinkenberg in zijn referaat over „Godsdienst en zedelijkheid" opgenomen in dezen jaargang ('88) van Gel. en Vrijh., waarbij ik mij echter, op grond van het in deze bladzijden verdedigde standpunt, moeilijk kan aansluiten; hoeveel ik ook voor 't overige bij hen vind, waarmede ik volkomen instem.

't een leerling van prof. Hoekstra zeker niet moeilijk zal vallen zich te vereenigen. Moge de Leidsche hoogleeraar 't ook niet in alles met zijn' Amsterdamschen ambtgenoot eens zijn, toch gevoelen wij terstond, dat wij hier op denzelfden bodem staan, op welken de „Zedelijke Idee" en de „Bronnen en Grondslagen" zijn gebouwd. Het is hetzelfde standpunt, dat in beginsel althans bij ons wordt vertegenwoordigd door Dr. Hugenholtz, de Bussy, Dr. Slotemaker, prof. Kuenen, prof. van Bell (cf. Theol. Tijdschr. Febr. en Maart '88) en tal van andere inheemsche en buitenlandsche geleerden; een standpunt, dat ook ik, si parva licet componere magnis, dat ook ik mij tot eer reken, met volle overtuiging te mogen innemen. De zedelijkheid is het levensbeginsel en de ziel van den godsdienst; zooals het menschelijk lichaam zonder ziel een cadaver is, zoo is godsdienst zonder zedelijkheid niets dan een doode vorm. Hierom alleen reeds houd ik mij overtuigd, dat aan de Godsdienstwijsbegeerte van prof. Rauwenhoff een blijvende plaats in de ontwikkelingsgeschiedenis van de theologie onzer eeuw is verzekerd, omdat nl. door haar aan dit ethisch element als constitueerenden factor der religie de juiste beteekenis is gegeven. Dit is echter geschied — en dat is het, wat ik U thans ga uitéénzetten — in navolging van Kant. Laat mij U hiervan trachten te overtuigen, door U op eenvoudige wijze, met vermijding van alle duistere filosofische kunsttermen, een beknopt en duidelijk overzicht te geven van de door Kant ontwikkelde postulaatstheorie. Wil men deze in de „Kritik der practischen Vernunft" voorgedragen beschouwing leeren kennen, dan moet men beginnen met een onderzoek naar de gronddenkbeelden van het wijsgeerig stelsel, met ongeëvenaarde scherpzinnigheid uitgewerkt in Kant's wereldberoemde „Kritik der reinen Vernunft," het *Transcendentaal Idealisme* geheeten. Dit werk vervalt in twee deelen, De Elementar-lehre en de Methodenlehre, waarvan het eerste is gesplitst in twee hoofdstukken, die handelen over de Transcendentale *Aesthetica* en de tr. *Logica*, welke laatste weder in tweeën is gedeeld, nl. in de tr. *Analytica* en de tr. *Dialectica*. Deze verdeeling is ontleend aan het drievoudig organisme van den menschelijken geest, die zijn levensfunctiën verricht door middel van zijn *zinnen* (aesthetica is afgeleid van αἰσθάνεσθαι,

zinnelijk waarnemen), zijn *verstand* en zijne *rede*; zijn sensibel, zijn intellectueel en zijn rationeel vermogen; het zijn de drie psychische verschijnselen door prof. van Bell (Aard en oorsprong der zedelijkheid, Theol. Tijdschr. Maart '88, pag. 128) de natuurwerkingen der menschelijke ziel genoemd, nl. die van voelen, denken en willen (want de rede als het actieve beginsel der zedelijkheid is volgens K. het eigenlijk gebied van den *wil*). Door middel van het eerste vermogen treden wij in contact met de zinnenwereld; onze zintuigen hebben alleen betrekking op den uitwendigen verschijningsvorm der dingen, de verschijnselen, die wij empirisch waarnemen in tijd en ruimte, door K. de zuivere vormen der aanschouwing genoemd. Het tweede vermogen, het intellect, brengt in deze indrukken van de buitenwereld met behulp van zijne zuivere verstandsbegrippen of categorieën (die in eene systematisch gerangschikte tabel met logische correctheid zijn geclassificeerd) eenheid en samenhang; terwijl eindelijk het laatste vermogen, de rede, als het hoogste orgaan van den mensch, van de verstandsbegrippen zich verheft tot de redebegrippen of transcendentale ideeën, de drie ideeën van de menschelijke ziel, van de wereld en van God; de psychologische, de cosmologische en de theologische idee. De rede echter werkt op *twee* verschillende wijzen, zij heeft een tweevoudig gebied, waarop zij fungeert, nl. dat van de theorie en dat van de practijk. Zij is niet alleen reflecteerend en bespiegelend, zij is ook actief en handelend; als practische rede is zij de bepalingsgrond van den wil en bewerkt alzoo 's menschen zedelijkheid. Zedelijkheid bestaat in de autonomie van de zuivere rede, die wel verre van een tegenstelling te vormen met de theonomie van het christendom [1]), naar haar innigst wezen juist bestaat in de wet Gods, de *νόμος θεοῦ γραπτὸς ἐν καρδίαις ἀνθρώπων* van Rom. II. Geen *materiëel* beginsel, van welken aard ook, mag den wil bepalen, daar men aldus vervalt tot de heteronomie van het utilisme [2]) of eudaemonisme; niets dan de zuivere *vorm* van de wet, van den categorisch, niet hypothetisch of voorwaardelijk gebiedenden imperativus stem-

1) Wat te onrechte wordt beweerd door Ds. Klinkenberg, „Gel. en Vrh." '88 bl. 199.

2) Een waarheid die ook reeds door Cicero werd erkend, waar hij „De fin. II 14" zegt: „Honestum igitur id intelligimus, quod tale est, ut detracta *omni utilitate* sine ullis praemiis fructibusve per se ipsum possit iure laudari."

pelt de handeling tot een zedelijke; de wil moet *vrij* zijn, onafhankelijk van de causaliteit der natuurnoodzakelijkheid. We hebben hier dus een eigenaardig begrip, waarvan men nergens in het natuurverband het analogon vindt, en dat ook nimmer in de physische wereldorde als verklaringsgrond mag worden toegelaten, nl. dat der causaliteit uit vrijheid, waaronder het vermogen der rede wordt verstaan om *sua sponte*, zonder door iets buiten haar te worden gecauseerd, eene reeks van handelingen te beginnen. Deze absolute of transcendentale vrijheid is het eigenlijk zwaartepunt van de postulaatsleer (wat door velen al te zeer wordt voorbijgezien); het is een begrip, waartoe de rede in haar speculatief gebruik wel met denknoodzakelijkheid werd gebracht, maar waaraan zij daar geen objectieve realiteit kon verzekeren. Die ontvangt zij hier op practisch gebied; want het bestaan der zedewet in ons is een feit (en wel van metaphysischen aard), over welks mogelijkheid of onmogelijkheid men lang en breed moge redetwisten, maar welks werkelijkheid niet te loochenen valt. En wat gebiedt nu de zedewet? — 't Spreekt van zelf, dat met deze vraag niet wordt bedoeld, wat zij ons in ieder bijzonder geval als plicht voorschrijft; dit moet telkens weer opnieuw door de practische rede voor het forum van den inwendigen rechter worden beslist. Hier geldt de vraag natuurlijk geheel in 't algemeen, en K.'s antwoord luidt: „streef naar het hoogste, dat voor den mensch bereikbaar is." — Het *hoogste* — wat is dat? Natuurlijk antwoorden we: dat is de *deugd*. Maar is dit wel het hoogste in den zin van het hoogste goed? Neen, zegt de critiek der practischen Vernunft; om dit te wezen, moet bij de deugd nog iets bijkomen. Het begrip van het hoogste kan altijd in tweeledigen zin worden opgevat — het kan zijn òf die hoogste *voorwaarde*, die zelf onvoorwaardelijk is, van niets buiten haar afhankelijk, òf het kan zijn dat *geheel*, die absolute totaliteit, die geen deel is van een grooter geheel; het eerste is het *summum originarium* of *supremum*, het laatste het *summum perfectissimum* of *consummatum*. Eerst in de vereeniging van die beide bestaat het hoogste goed. Wel is de deugd „*die oberste Bedingung* aller unserer Bewerbung um „Glückseligkeit. Darum ist sie aber noch nicht das ganze und „vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens

„vernünftiger endlicher Wesen; um das zu sein wird selbst im „Urtheile einer unpartheiischen Vernunft Glückseligkeit dazu „erfordert" (vgl. Kritik der practischen Vernunft. Ausg. Kehrbach, S. 133, Ausg. Rosenkr. 247).

Nu geraken wij hier evenwel (aldus is de verdere gedachtengang van het postulaat) in een moeilijk dilemma; wij staan voor een schijnbaar onoplosbaar probleem; nl. voor de z. g. antinomie van de practische rede, die in eene antithetica d. i. een critisch-wijsgeerig onderzoek naar de eerste, hare ontwikkeling en tevens hare oplossing vindt. Eene antinomie is een dialectische schijn, waarin zich de rede noodzakelijk voelt verstrikt, wanneer zij het redebegrip of de idee, die altijd ziet op het oneindige en onbegrensde, op de absolute totaliteit van het al, in het enge keurslijf wil sluiten van het verstandsbegrip of de categorie, die alleen kan worden aangewend op de verschijnselen in de zinnenwereld. Deze antinomie (men vergelijke hierover Kritik der reinen Vernunft, uitg. Kehrb., bl. 339 vv. Rosenkr. 329 vv. en Kritik der pract. V., uitg. K., bl. 129 vv. R. bl. 241 vv.) bestaat in 't volgende: de twee begrippen *deugd* en *geluk* vormen in het begrip van het hoogste goed een noodzakelijke eenheid. Die eenheid moet òf eene analytische (logische verbinding) òf eene synthetische (reale verbinding) zijn; de eene volgens de wet van de identiteit, de andere van de causaliteit; analytisch echter kan zij niet zijn, want dan moest uit het begrip van de deugd dat van het geluk onmiddellijk kunnen worden afgeleid, of omgekeerd, 'tgeen onmogelijk is, daar het eene niet implicite in het andere ligt opgesloten, maar zij veeleer twee specifiek verschillende begrippen zijn. De verbinding is dus synthetisch; en daar zij noodzakelijk gevormd wordt, staan de begrippen in oorzakelijken samenhang. Hoe echter is dat mogelijk? Het *geluk* toch als beginsel van de *deugd* leidt tot heteronomie en eudaemonisme, en verkeert het wezen van de zedewet, die door niets mag gecauseerd worden dan door haar zelve, gelijk ons gebleken is. Als we evenwel de *deugd* als oorzaak beschouwen van ons *geluk*, komen we in strijd met de ervaring; want als wezens, die tot de zinnenwereld behooren, zijn wij gebonden aan de onverbreekbare wetten der natuur, waarin voor ons geen grond te vinden is, om overeenstemming met onze zedelijke hande-

lingen te verwachten. De causaliteit der natuur komt telkens in botsing met de causaliteit der vrijheid; de zedewet gebiedt door motieven, die van de natuurwet onafhankelijk zijn, ja meer nog: die onafhankelijkheid zelve wordt door haar geëischt; nu zijn wij echter geenszins zelven de bewerkers der natuurorde, ergo — bestaat er voor ons geen het minste recht om te besluiten tot een noodzakelijken samenhang van zedelijkheid en een aan haar met juiste evenredigheid geproportioneerd geluk.

't Behoeft echter nauwelijks gezegd, dat deze antimonie slechts schijnbaar is, en dat de rede niet in werkelijkheid met zich zelve in tweespalt kan zijn. De opheffing der antinomie ligt in het grondbegrip van het Transcendentaal Idealisme, nl. in de critische onderscheiding van het „Ding an sich" en het „Ding in der Erscheinung" (vgl. mijne verhandeling over Kant in Gel. en Vr. '86, bl. 272), volgens welke aan de geheele verschijningswereld een voor geen nadere bepaling vatbaar transcendentaal substraat ten grondslag ligt, het „noumenon" genaamd of het „Ding an sich." De phaenomenale wereld is dus slechts de vorm van de wereld der noumena, waarin het eigenlijk wezen te zoeken is van de verschijnselen. Hierin ligt de sleutel ter oplossing van den dialectischen schijn, waardoor de rede in conflict komt met zich zelve. Beschouwt de mensch zich nl. als niet behoorende tot de wereld der verschijnselen, maar tot die hoogere orde der dingen, waaraan K. in aansluiting met Plato en Aristoteles [1]) den naam van noumena heeft gegeven — dan vervalt de onjuistheid van de laatste der twee boven voor ongeldig verklaarde stellingen, en kan wel degelijk de deugd als de oorzaak van ons geluk worden beschouwd (de omgekeerde bewering is en blijft onwaar); wel niet onmiddellijk, maar middellijk, door middel nl. eener van de natuur onderscheiden oorzaak des heelals, die den grond bevat van den samenhang der natuurorde en der zedelijke orde. Zoo wordt *het bestaan van God* gepostuleerd als de „vernunftnothwendige" metaphysische grond voor de harmonie van de natuurlijke teleologie en de ethische teleologie. En evenzeer als het bestaan van God, is ook de

1) Cf. De Anim. III 4, 12 „*ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον.*" Vgl. Ritter et Preller, Historia philosophiae Graecæ et Romanae, Zesde uitg., pag. 284).

onsterfelijkheid der menschelijke ziel een postulaat van de practische rede, want het eeuwig „excelsior", dat in den onverbiddelijken en altijd weer opnieuw zich herhalenden eisch der zedewet ligt opgesloten, den eisch om voortdurend met inspanning van al onze krachten te streven naar verwezenlijking van het hoogste goed — verbiedt ons om het menschelijk bestaan te beperken tot het kortstondig aanzijn, dat ons hier op aarde werd toegewezen [1]). De wet zegt „Gij moet" en aan dit „moeten" beantwoordt dus ook een „kunnen"; want als het vermogen voor de vervulling bij ons ontbrak, dan zou het niet de wet van ons gemoed kunnen zijn, die haar categorischen imperativus in ons deed vernemen [2]); het is derhalve — *moreel noodzakelijk*, te gelooven, zoowel dat God bestaat, als dat de menschelijke ziel onsterfelijk is. Wel te verstaan: dat geloof is niet zelf plicht; de zedewet gebiedt alleen volgens de autonomie van den vrijen wil, maar — dat geloof is een met de vervulling van onzen plicht onafscheidelijk verbonden postulaat, daar het zonder dit voor ons onmogelijk ware, te jagen naar het einddoel des levens, het hoogste goed, of, om met de taal des Christendoms te spreken, om ζητεῖν δὲ πρῶτον (vóor alle dingen) τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ (Matth. VI, 33, vgl. Kr. der pract. V. uitg. K. bl. 154, uitg. R. 269—70).

Ik heb slechts aangestipt. Om het stringente van K.'s redeneeringen bij de ontwikkeling van zijn „ethisch rationalisme", zijne „sittliche Vernunft-religion" te gevoelen, moet men het bovenstaande in zijn verband, in de drie critieken nalezen. Voor ons tegenwoordig doel evenwel kunnen wij met het gezegde volstaan, daar het ons voldoende is gebleken, dat Kant niet minder dan prof. Rauwenhoff de zedelijkheid beschouwt als constitueerenden factor der religie.

Holwerd, Sept. '88. A. C. LEENDERTZ.

(Vervolg en slot in de volgende aflevering.)

1) Datzelfde is ook de meening van prof. Hoekstra. In diens dictaat over de „Moraal", lees ik o. a. § 48 a. 387 „de zedelijke levensgoederen hebben dan alleen absolute waarde, wanneer de liefdebetrekkingen, die zij tot stand brengen, een blijvende waarde hebben of — eeuwig voortduren."

2) Met andere woorden beweert prof. R. geheel hetzelfde als hij zegt: „wanneer de zedewet behoort tot het wezen van den mensch, dan moet de gesteldheid der wereld ook zóó zijn, dat die wet daarin heerschen kan."

HET PAULINISME VAN LUCAS.

W. H. VAN DE SANDE BAKHUYZEN, Het dogmatisch karakter, dat aan het evangelie van Lucas wordt toegekend, Amsterdam, 1888.

Bij de behandeling van een questie van theologische encyclopaedie onderstelde voor eenige jaren prof. Rauwenhoff, dat de geleerden met sommige onderwerpen wel eens „klaar" zouden komen. De omvang en de rangschikking der studievakken, meende hij, behoefden niet altijd dezelfde te blijven. Vraagstukken, die een tijd lang aller krachten in beslag namen, zouden, hoopte hij, te eeniger tijd tot oplossing geraken en mitsdien van de baan geschoven kunnen worden. [1])

Wat dit laatste betreft, zou men den Hoogleeraar gelijk kunnen geven. Onderwerpen, die in de eene periode op den voorgrond treden, worden soms in de andere naar den achtergrond gedrongen.

Maar daarom niet altijd, omdat men er mee „klaar" is!

Vaak ook, omdat men vreest er niet mee klaar te zullen komen, omdat men er voorloopig genoeg van heeft, omdat men ze moede geworden is.

Het is nu ruim een eeuw geleden, dat het vraagstuk van de onderlinge verhouding der synoptische evangeliën aan de orde kwam. Gedurende dien tijd zijn er heel wat pennen over het onderwerp versleten, heel wat vellen volgeschreven en volgedrukt. In Duitschland niet het minst. Wij Nederlanders hebben de wetenschappelijke behandeling der evangeliën betrekkelijk laat binnen onze grenzen gehaald. Maar ook onder ons zijn in den loop der jaren heel wat krachten aan de critiek gewijd. Aan prof. Scholten's voorgang in dezen is de Ne-

1) Theol. Tijdschr. 1878, bl. 2 v.

derlandsche theologie niet weinig verplicht. Dan, na prof. Scholten kwam prof. Tiele. De godsdienstwetenschap hield ten onzent haren intocht en trok voor een wijle van de critiek de aandacht af. Behalve dat prof. Kuenen onvermoeid voortging met het ontknoopen van oud-testamentische raadselen en dat ook de philosophia religionis onder ons hare beoefenaren zocht en vond. De behandeling der synopsis bleef rusten. Eenige tijdschriftartikelen van prof. Loman, hoezeer ook geschikt om de belangstelling opnieuw te prikkelen, gingen zoo goed als onbesproken voorbij. Wie verder op dit gebied resultaten behoefde, dic stelde zich tevreden met wat in binnen- of buitenland de opinie der meerderheid scheen.

Een te opmerkelijker teeken des tijds is het daarom, dat Dr. van de Sande Bakhuyzen zich gedrongen gevoelde aan het bestaan eener synoptische quaestie te herinneren. Want dat wij op dit gebied reeds „klaar" zouden zijn, niemand die het beweren durft. Veeleer dan nog, dat wij de hoop van ooit klaar te zullen komen maar moeten opgeven. Veel meer dan negatief zijn de tot nu toe verworven resultaten niet. Welke pogingen tot oplossing van het probleem gefaald hebben, nu ja, dat weet men. De geschiedenis der critiek behelst dienaangaande menige treurmare. Ook kan men zeggen, dat de diepte van het vraagstuk ten naastenbij gepeild is. Maar veel verder hebben wij het nog niet gebracht. Wat men in de Handboeken voor Inleidingswetenschap alzoo tegenkomt op dit gebied, het zijn meest oude liederen op nieuwe voois. Waarbij dan niet zelden de meerdere of mindere conservatieve neigingen, die hen kenmerken, den geleerden parten spelen. De eenstemmigheid intusschen, die recht geeft van resultaten te spreken, vond men niet.

En nu dan „si cette histoire vous embête, nous allons la re . . . commencer." Ik zeg dit niet uit geringschatting, maar bij wijze van captatio benevolentiae. Op wetenschappelijk gebied is van embêter natuurlijk geen sprake. Wel van uitputting somwijlen, van vermoeienis, van kleingeloof. Maar problemen blijven problemen en een probleem laat nu eenmaal den onderzoekenden geest geen rust. Daarom „recommencer". Hulde aan Dr. van de Sande Bakhuyzen, dat hij volharding genoeg heeft weten te bewaren, om wederom aan de orde te

stellen, wat in hoedanigheid van onopgelost wetenschappelijk vraagstuk vooralsnog aan de orde blijven moet.

Het dogmatisch karakter, dat aan het evangelie van Lucas wordt toegekend, luidt de titel der hier bedoelde verhandeling. Zij werd ten vorigen jare uitgegeven door de Koninklijke Academie van Wetenschappen. Ofschoon zij slechts 60 bladzijden beslaat, maakt het geheel door de uitgave in quarto nog al eenigen indruk. Een quarto bladzijde is het dubbele van een octavo, behoudens de witte randen, die bij een zoo royale uitvoering als die van het onderhavig boekwerk, tamelijk breed moeten zijn. Maar weinige regelen kunnen soms veel bevatten, en, het zij tot eer van Dr. Bakhuyzen gezegd, de verhandeling die hij leverde, is vrij massief.

Hij heeft haar in twee deelen gesplitst.

Na een vluchtige herinnering aan wat in den loop der jaren over het dogmatisch karakter van het derde evangelie alzoo geleeraard is en aanhaling der jongste getuigenissen als van Pfleiderer en Harnack, allen eenstemmig in het beweren, dat Lucas een vrucht van het Paulinisme is, geeft hij als zijn gevoelen te kennen, dat het laatste woord over de quaestie nog niet gezegd is, en belooft hij — niet een beslissende uitspraak te doen, maar — eenige opmerkingen in het midden te zullen brengen. Daar nu bij de beoordeeling van de dogmatische beteekenis van het derde evangelie het oordeel over de verhouding daarvan tot het eerste van invloed wezen moet, laat hij de vraag voorafgaan: „Heeft Lc. ons kanonieke Mt.-ev. gebruikt of niet?” De inhoud van een tweede onderdeel is dan een antwoord op de vraag: „Heeft het derde evangelie eene Paulinische strekking?”

I.

Betreffende het eerste punt ontvangen wij niet een volledige mededeeling van den uitslag der door Dr. Bakhuyzen ingestelde onderzoekingen, maar kortheidshalve een samenvatting van wat Reuss vóór jaren over de quaestie in het licht gaf, verrijkt met eenige opmerkingen. Reuss nl. betoogde ten jare 1857, in de Revue de Théologie, dat Lucas ons canoniek Matthaeus-evangelie niet kan hebben gekend. Hij deed dit, zoo-

als bekend is, in aansluiting aan de Marcus-hypothese, die in Reuss te allen tijde een warmen voorstander en krachtigen verdediger vond. Dr. Bakhuyzen voegde zich in dezen bij hem en vond zijn betoog in hoofdzaken zoo klemmend, dat hij niet beter wist te doen, dan uit eerbied voor Reuss zich zelven het zwijgen op te leggen. Vermoedelijk zou hij het er bij gelaten hebben, indien niet in den laatsten tijd stemmen waren opgegaan, die dreigden het succes van den Straatsburgschen Hoogleeraar te niet te doen. In 1880 beantwoordde Eduard Simons, een theologiae licentiatus, bevestigend de vraag: „Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt?" en dat op zoo betooverende wijze, dat geen mindere dan Holtzmann mede door hem afgetrokken werd. En nog geen drie jaren geleden schreef August Jacobsen, Oberlehrer aan het gymnasium te Berlijn, over „der lukanische Reisbericht" en verzekerde bij die gelegenheid van Lucas in betrekking tot Matthaeus: „Er schliesst sich ihm Schritt für Schritt in ganz genauer Folge an." Daarenboven verkeert ons vaderland nog onder den indruk van prof. Scholten's „Paulinisch evangelie". Reden te over dan voor een krijgsmakker van Reuss, om wederom het zwaard te trekken ter handhaving van de bedreigde veste.

Nu, aan deze trouw aan het oude vaandel hebben wij eenige niet onbelangrijke opmerkingen te danken.

Reeds terstond een verzet tegen een al te kleingeestig in rekening brengen van punten van overeenkomst, die te zwak zijn om iets te bewijzen, terwijl toch reeds Hiëronymus klaagde over het bederf der handschriften, door den onwillekeurigen invloed van het eene evangelie op het andere. De neiging was merkbaar, om het verschil van lezing uit de parallelle berichten allengskens te doen verdwijnen. „Ieder, die de varianten raadpleegt, ziet terstond, dat vele ontstaan zijn door die zucht om de drie synoptici hetzelfde te laten zeggen: woorden zijn veranderd, geheele verzen zijn bijgevoegd." „Wanneer wij dit in het oog houden, dan leeren wij hoogst voorzichtig te zijn in het maken van gevolgtrekkingen uit de overeenkomst van enkele woorden. Vele geleerden, ik behoef slechts Weiss en Holtzmann te noemen, zijn daarin veel te ver gegaan." Voor deze opmerking, die hij met voorbeelden uit de studiën van

Simons en Jacobsen toelicht, kunnen wij den schrijver slechts dankbaar wezen, al willen wij hem ook in bedenking geven in dezen niet al te scrupuleus te zijn. Vele kleintjes maken soms één groote en duizend détails, die elk op zich zelve zonder beteekenis zijn, kunnen toch te zamen zekeren indruk te weeg brengen, waaraan men zich niet onttrekken kan. Bij een studie der lotgevallen van Suso's Honderd artikelen in Nederland [1]) is mij persoonlijk meer dan ooit duidelijk geworden, hoe men oudtijds handschriften copiëerende zich vrijheden veroorloven en ze vrij bewerkende een slaaf van de letter wezen kon.

In de tweede plaats wijdt de schrijver eenige bladzijden aan argumenten, door Scholten in zijn *Paulinisch evangelie* ten bewijze van Lucas' afhankelijkheid van Matthaeus aangevoerd. Het betoog des Hoogleeraars houdt zijns inziens geen steek. Niet omdat het samenhangt met de Logia-hypothese. In deze quaestie stelt Dr. Bakhuyzen zich geen partij. „Dat het oorspronkelijke Matth.-ev. niets dan een spreukverzameling geweest is," wil hij als bewezen aannemen, schoon het z. i. nog niet bewezen is. Maar de argumenten zelve bewijzen niet, wat ze zullen moeten bewijzen. De verplaatsing van het bezoek te Nazareth van het midden der evangelische geschiedenis naar het begin, de overeenstemming van een paar volzinnen in de voorgeschiedenis en van de indeeling der geslachtsregisters, de wijze, waarop in de beide evangeliën de Messias wordt voorgesteld en de twaalf apostelen worden geteekend — alle verschijnselen, die bij Scholten gewicht in de schaal leggen — zijn zonder bewijskracht, immers op andere wijze verklaarbaar volgens van de Sande Bakhuyzen. En laat de eerste door het feit, dat vele stukken, die bij Matthaeus voorkomen, bij Lucas ontbreken, zich van zijn conclusie niet afbrengen, de laatste acht de eenvoudigste verklaring op den duur deze: Lucas heeft die plaatsen niet overgenomen, omdat hij ze niet heeft gekend.

Natuurlijk behandelt de Schrijver dit een en ander slechts kort. Voor meer dan een luchtig aanstippen van enkele punten blijft in een verhandeling van 60 bladzijden geen plaats. Toch komt zijn standpunt duidelijk uit. Dat prof. Scholten zich door zijn ijver voor het probandum wel eens wat ver liet ver-

---

1) Archief voor Ned. Kerkgesch. 1884 bl. 173.

voeren, is bekend. Maar aan de zijde van zijn beoordeelaar speurt men een aarzeling en een terughoudendheid, die aan scepticisme zouden doen denken, wanneer zij niet het vermoeden wekten, van in verband te staan met beoogde resultaten van tegenovergestelden aard. „Het ontbreken van zoovele plaatsen in het ev. van Lc.'' zegt hij, „laat zich, op enkele uitzonderingen na, moeilijk verklaren, wanneer wij aannemen, dat deze ons eerste ev. heeft gebruikt. Het is natuurlijk *mogelijk*, dat hij ze met opzet heeft weggelaten om redenen, die wij niet meer kennen; de onmogelijkheid daarvan kan nooit bewezen worden, maar de eenvoudigste verklaring blijft deze: hij heeft die plaatsen niet overgenomen, omdat hij ze niet heeft gekend.'' Ligt het aan mij, indien ik daarin speur iets van de naïeveteit in zake den aard der oud-christelijke letterkunde, die eertijds oorzaak was, dat Reuss voor het licht uit Tubingen zoo weinig ontvankelijk was? Dr. Bakhuyzen wraakt de critische methode van Simons en acht zich door diens schildering van de wijze, waarop de evangelisten hun werk verrichten, niet bevredigd [1]. Toch zou hij misschien wel doen, zoo hij zijn slotsom: niet overgenomen dus niet gekend, een weinig herzag in het licht van wat dezelfde Simons aan het eind van zijn Verhandeling, niet ontijdig voorwaar, in herinnering bracht: „Man denke an andere allgemein zugegebene Abhängigkeitsverhältnisse innerhalb der neutestamentlichen Litteratur. Dass der 4 Evangelist die Synoptiker kennt und benutzt, bezweifelt wohl niemand mehr, aber in welch souveräner Weise verfährt er dabei! Wenn Lc. allerdings sich noch nicht wie der Verfasser des 4 Evangeliums als der Mann fühlte, die evangelische Tradition frischweg einzuschmelzen und umzugiessen, sondern sich begnügte durch Auseinandernehmen, Umbiegen und Umschweissen sie in eine andere Gestalt zu bringen, so ist auch hierzu freieste Stellung zu den Vorgängern die Bedingung'' [2].

In dit verband maak ik ook opmerkzaam op een paar andere uitdrukkingen, die mij te antiek dunken.

Prof. Scholten ziet de aanleiding tot de verplaatsing van Jezus' optreden te Nazareth, dat in de parallelle evangeliën eerst vrij laat verhaald wordt [3], naar het begin [4] in de verzekering

1) bl. 12. 2) a. w. Bonn 1880. S. 110.
3) Mt. 13: 54—58; Mc. 6: 1—6. 4) Lc. 4: 14—30.

van Matth. 4 : 13, „Nazareth verlatende verhuisde hij metterwoon naar Kapernäum". Deze meening noopt Dr. Bakhuizen tot de opmerking: „Lc. had waarlijk die woorden van Mt. niet noodig, om te weten, dat Jesus, die vroeger in Nazareth had gewoond, zich later bij voorkeur te Capernäum ophield; het ev. van Mc. kon hem dit leeren." Behalve dat hier van de Marcus-hypothese gebruik gemaakt wordt, alsof zij geen hypothese ware, wekt de realistische opvatting van Jezus' verblijf te Nazareth en te Capernäum beide onwillekeurig den indruk, dat het ideëel karakter van den inhoud der evangeliën te zeer miskend werd, tenzij van dien indruk bij de dictie meer dan bij het dictum de oorzaak te zoeken is.

En dan, bij alle verschil tusschen de vóórgeschiedenissen der beide evangeliën komen deze toch overeen in de belofte des engels: „Zij zal een zoon ter wereld brengen en gij zult zijn naam noemen Jezus" [1]). In deze overeenstemming heeft men een teeken gezien van litterarisch verband. Lucas zal het verhaal van Matthaeus gelezen hebben en onwillekeurig bij het bewerken van zijn eigen vóórgeschiedenis er den invloed van ondervonden hebben. Dr. Bakhuyzen schrijft: „dan leeren wij daaruit, *niet* dat de eene schrijver den anderen nageschreven heeft, maar *integendeel*, dat, bij groot verschil in de berichten, de traditie toch enkele woorden onveranderd kon vasthouden". Herinnert deze voorstelling van de traditie, als bewarende volzinnen en als zoodanig nevens de schriftelijke bronnen middel ter verklaring van de letterlijke overeenstemming tusschen de evangeliën, niet op bedenkelijke wijze aan de Traditions-hypothese van voorheen?

Inmiddels speurde Dr. Bakhuyzen tusschen het eerste en het derde evangelie een nauwe verwantschap, weshalve hij ten slotte eenige pericopen en verzen bespreekt, die van belang zijn om den aard van die verwantschap in het juiste licht te plaatsen. Het optreden van Johannes den dooper, de verzoekingsgeschiedenis, de beide laatste verzen van Luc. 14 en de beide eerste van Luc. 17, handelende respectievelijk over het smakeloos zout en over de ergernissen, en de compilatie Luc. 11 : 14—32 komen met de gelijkluidende mededeelingen der andere evan-

1) Matth. 1: 21; Luc. 1: 31.

geliën ter sprake, en van de pericopen, die alleen aan Matthaeus en Lucas eigen zijn, de bergrede, het bezoek der leerlingen van Johannes, de zendingsreden, de eschatologische rede en de gelijkenis van de genoodigden. Zij wijzen op schriftelijk verband. Gevoegd bij al het vorige leiden zij den schrijver tot de conclusie: „Wij hebben geen recht tot de onderstelling, dat Lc. ons eerste evangelie heeft gebruikt", en wel 1°. „omdat zooveel belangrijke stukken, die bij Mt. voorkomen, bij Lc. ontbreken", 2°. „omdat zeer vele plaatsen (slechts) een gedeeltelijke overeenkomst toonen", en 3°. „omdat in meer dan één verhaal Lc. meer oorspronkelijkheid toont dan Mt." [1]).

Vraagt men naar de kracht van dit betoog, dan dient gezegd, dat het oordeel daarover ten deele samenhangt met de plaats, die men bij de oplossing van het synoptisch vraagstuk voor het Marcus-evangelie inruimt. Onze schrijver nu gaat in dezen met het heerschende gevoelen mee. Als hij niet de eerste drie verzen voor een later toevoegsel hield, dan zou hij vermoedelijk de „stem der roependen in de woestijn", Lc. 3 : 4^b, daaraan ontleend geacht hebben. De inleiding op de bergrede heet door Lucas „niet uit Mt. geput, maar uit Mc." Het feit, dat Marcus, „dien Lc. gewoonlijk volgt", het verhaal van den hoofdman te Capernaüm niet meedeelt, is van invloed op de waardeering van het verband tusschen dat verhaal en de bergrede bij Lucas. Het ligt voor de hand, dat het voor de gegeven quaestie groot verschil maakt, of men de aan de drie evangeliën gemeenschappelijke stof mede in rekening brengt, dan wel ter zijde stelt, den weg van Lucas tot Matthaeus over Marcus tracht te vinden, dan wel in de rechte lijn. Ik voor mij nu kan niet anders inzien, of het tweede evangelie is een vrij late compositie, een geschrift, dat wegens de houding, die het aanneemt ten opzichte van de oud-christelijke vraagstukken, meer aan Johannes herinnert, dan aan de beide andere evangeliën, terwijl daarenboven de parallelle verhalen, indien men ze in de volgorde Matthaeus, Lucas, Marcus leest, bijna altijd de meest treffende climax leveren, die men begeeren kan. Gelijk Johannes, zoo zonder ik ook Marcus van de beide anderen af. Maar door die afzondering valt dan ook op de verhouding tusschen Matthaeus en Lucas een geheel ander licht.

1) bl. 24.

Een tweede opmerking, die ik in dit verband te maken heb, is deze. Zooals gezegd, dat het oorspronkelijke Matthaeus-evangelie niets dan een spreukverzameling geweest is, acht de schrijver niet bewezen. Ook laat hij zich met de vraag naar de verdere bronnen van Lucas niet in. Slechts dringt het verschil tusschen Matthaeus en Lucas hem soms te spreken van een bron nevens Marcus, die met ons Matthaeus-evangelie niet samenvalt. „Het moet een geschrift geweest zijn .... dat in verscheidene punten op ons Mt. ev. geleek .... waarin de bergrede voorkwam ongeveer in den vorm, dien zij bij Lc. heeft... Vele plaatsen maken het tevens waarschijnlijk, dat Luc. eene verzameling van spreuken en lessen van Jezus gekend heeft, welke hij hier en daar in zijn ev. te pas heeft gebracht. Of deze in datzelfde geschrift voorkwamen, is niet met zekerheid te zeggen"[1]. Deze beweringen, in verband met enkele andere, waarvan zij de samenvatting of het uitvloeisel zijn, als b.v.: „merkwaardig is hier vooral de gelijke samenkoppeling van verschillende stukken, die logisch niet samenhangen", of: „hebben de schrijvers een ander geschrift als bron gebruikt, dan moeten daarin reeds die spreuken zóó bijeengevoegd geweest zijn", nopen mij tot de vraag, of het veel meer is dan een verplaatsing van de bezwaren, wanneer men aldus opereert met bronnen, die op onze evangeliën gelijken als twee droppelen water op elkaar. Lucas kan, zoo heet het dan, een mededeeling van Matthaeus niet zoo onvolledig overgenomen, niet zoo gebrekkig met andere verbonden, niet zoo zonderling verplaatst hebben. Maar is het gebruik, dat zij van de ondersteld bronnen blijken gemaakt te hebben, wel zooveel beter geweest? Dat Lucas Jezus twee zendingsreden laat houden, een tot de twaalve en een tot de zeventig, terwijl Matthaeus slechts ééne instructierede kent, zal zijn verklaring vinden in beider schriftelijken achtergrond. „De onderstelling van Holtzmann, dat Lc. twee lastgevingen mededeelt, omdat hij uit twee verschillende bronnen putte, heeft veel voor zich", zegt de schrijver[2]). Zoo wordt Lucas van willekeur vrijgepleit. Maar hoe dan de schrijvers der bronnen, waaruit hij putte? Hoe kwam de verdubbeling der missiën in de evangelische letterkunde tot stand?

1) bl. 24. 2) bl. 23.

Geven de critici van deze — laat mij zeggen *litterarische* — richting niet te veel toe aan de neiging, om, wat zij op den voorgrond niet zien willen of niet aandurven, te schuiven naar den achtergrond?

Hierbij komt dat quaestiën als de hier behandelde zooveel aanleiding geven tot misverstand. Lucas zal ons evangelie van Matthaeus niet gekend hebben. Wat beteekent dat? Ons evangelie, zooals wij het bezitten? Met al de wijzigingen, die de tekst ondergaan heeft ten gevolge van den varianten in 't leven roependen of te niet doenden arbeid der copiïsten? Met al de volzinnen, die men geneigd zou zijn te houden voor glossen, voor toevoegsels van vreemde hand ter verduidelijking of verrijking van het origineel? Met elk verhaal, kleiner of grooter, dat nu het privaat eigendom uitmaakt van den canonieken Matthaeus? En zoo niet, zoo men nog van bekendheid met het eerste evangelie spreken kan, ook al bedoelt men niet het tegenwoordige in zijn vollen omvang, hoe groot mag het verschil zijn? Als een man één haar verliest, is hij nog niet kaal. Ook niet, als hem twee ontvallen zijn. Maar eens komt toch licht een tijd, dat hij een kaalhoofdige heeten mag. Wanneer zal dat oogenblik verschenen zijn? Zoo kan ook de vraag, of Lucas Matthaeus gekend heeft, te gelijk bevestigend en ontkennend beantwoord worden. Den huidigen Matthaeus zooals hij reilt en zeilt? Niet licht zal iemand dat waar maken. Maar als dit eens is toegegeven, hoe onzeker wordt dan de terminologie! Ur-Matthaeus, Grundstock, „een geschrift, dat in verscheidene punten op ons Mt. ev. geleek," een vroegere redactie van Matthaeus, wie trekt tusschen alle deze nuanceeringen de grens? Een belangrijke reeks verhalen, vullende bijna een paar hoofdstukken van Matthaeus [1]), komen bij Lucas niet voor. Zij beginnen met den storm op zee en eindigen met de spijziging der vier duizend. Onmiddellijk vooraf gaat de spijziging der vijf duizend. In de mededeeling van deze laatste loopt Lucas met Matthaeus parallel. Daarna laat hij hem alleen, om eerst bij wat op de spijziging der vierduizend volgt, den draad van zijn verhaal weer op te vatten. „Kein Wunder, wenn Lukas, von der einen zur andern Erzählung übersprin-

1) 14: 22—16: 12.

gend, aus den dazwischen liegenden Perikopen nichts verwendet," merkt Jacobsen aan [1]. Dr. Bakhuyzen, indien hij niet met Reuss stond voor het feit, dat die verhalen ook in het Marcusevangelie voorkomen en nochtans door Lucas, die het immers als bron gebruikte, verwaarloosd zijn, zou ze zeker hebben aangemerkt als een bewijs, dat de derde evangelist het werk van den eerste niet heeft gekend. Maar gesteld nu, dat iemand — prof. Loman vindt zoodanige verdubbelingen in het oudste evangelie volstrekt geen bezwaar [2]) — gesteld nu dat iemand door de omstandigheid, dat de beide genoemde verhalen doubletten zijn, variaties op thema's, die elders reeds behandeld werden [3]), omdat de daartusschen gelegen verhalen, de polemiek tegen het verbod van het eten met ongewasschen handen en de genezing van de dochter der Kanaäneesche vrouw, een vrij sterk sprekend paulinisch karakter hebben, zich genoopt zag, ter herstelling van den oorspronkelijken Matthaeus het eerste evangelie van deze geheele pericope te ontdoen, zou daarmee de grens overschreden zijn, waarbuiten van gebruik van Matthaeus door Lucas niet meer gesproken mag worden? Wanneer houdt een door de critiek gekortwiekt Matthaeus-evangelie op een Matthaeus-evangelie te zijn?

In dit verband waag ik het nogmaals terug te komen op een opmerking, aangaande de verhouding van Lucas tot Matthaeus vóór eenige jaren door mij gemaakt [4]). Eduard Simons deed mij de eer aan in een noot naar de verhandeling, waarin zij voorkwam, te verwijzen, maar zonder er merkbaar notitie van genomen te hebben in den tekst. Ook onder ons speurde ik van aanneming of verwerping der bedoelde regelen niets. Men verdenke mij dus niet van ijdelheid of roekeloosheid, indien ik het vóór 15 jaren gezegde nogmaals onder de openbare aandacht breng.

„Neem uit Matthaeus, te beginnen bij het derde hoofdstuk, hier en daar een bericht, met overspringing van vele anderen; begin telkens weer van voren af aan, totdat gij ook de

---

1) Zeitschr. f. Wissensch. Theol. 1886. S. 172.
2) Theol. Tijdschr. 1870, bl. 593 vgg.
3) 8 : 23—27; 14 : 14—21.
4) Theol. Tijdschr. 1874, bl. 525.

overgesprongenen hebt opgenomen, en gij zult ten naastenbij de eerste hoofdstukken van Lucas hebben samengesteld."

Ziehier de toelichting van deze stelling.

Ter vervaardiging van een Lucas-evangelie als het onze bewerke men op zoo vrije wijze, als de schrijver in toepassing bracht, de volgende aan Matthaeus ontleende fragmenten, en dat met toevoeging van het in parenthese geplaatste als van elders ontleend.

Matth. 3: 1—12, de dooper (Luc. 3 : 18—20, *gevangenneming des doopers*); 13—17, de doop (Luc. 3 : 23—38, *geslachtsregister*); 4: 1—11, de verzoeking; 12, 23, 24, uitwijking naar Galilea (Luc. 4: 16—30, *prediking te Nazareth*); 7 : 28, 29, succes der prediking; 8: 5 bezoek aan Capernaüm (Luc. 4: 31—37, *De bezetene te Capernaüm*); 14, 15, Petrus' schoonmoeder; 16, 17, genezingen; 18 ontwijking der schare (Luc. 4 : 42—44, *bezoek aan de andere steden*).

Matth. 4 : 18—22, menschenvisschers (Luc. 5 : 1—11, *wonderbare vischvangst*); 25, genezingen; 8 : 1—4, de melaatsche; 9 : 1—8, de verlamde; 9—13, de tollenaar; 14—17, het vasten; **12** : 1—8, in 't koorn; 9—14, „de dorre hand.

Matth. 5 : 1, op den berg; **10** : 2—4, de 12 discipelen.

Matth. 4 : 23—25, genezingen; 5 : 3—6, 11, 12, zaligsprekingen (Luc. 6 : 24—26, *vervloekingen*); 39—42, 44—48, zachtmoedigheid en vijandsliefde; 7 : 1, 2, oordeelen (Luc. 6 : 39, 40, *blinde leidslieden*); 3—5 balk en splinter; 16—20, verg. 12 : 33—35, boom en vrucht; 21, Heere! Heere! zeggen; 24—27, huizen op zand en steen; 8 : 5—13, de hoofdman (Luc. 7 : 11—17, *de jongeling te Naïn*); **11** : 2—6, zending van Johannes; 7—14, over Johannes; 15—19, 't wispelturig geslacht (Luc. 7 : 36—50, *Simon en de zondares*; 8 : 1—3, *dienende vrouwen*); **13** : 1—9, de zaaier; 10—17, spreken in gelijkenissen; 18—23, de zaaier verklaard (Luc. 8 : 16—18, verg. Matth. 5 : 15; 10 : 26; 13 : 12, *de lamp*, *het verborgene*; 19—21, verg. Matth. 12 : 46—50, *moeder en broeders*).

Matth. 8 : 18, 23—27, de storm op zee; 28—34, de Gadarenen; 9 : 18—26, het dochtertje van den hoofdman en de lijdende vrouw; **10** : 1, 7, 8, 9, 10, 11, 14, zendingsrede; **14** : 1, 2, verg. Luc. 9 : 19, Herodes over Johannes (Luc. 10 : 10, *terugkeer der twaalve*); 15—21, de vijfduizend; **16** : 13—20, Pe-

trus' Christusbelijdenis; 21, lijdensprediking; 24—28, zelfverloochening en parousie; **17**: 1—8, verheerlijking op den berg; 14—21, de maanzieke; 22, 23, lijdensprediking; **18**: 1—5, kinderzin (Luc. 9: 49, 50, *vóor of tegen*; 51—56, *de ongastvrije Samaritanen*).

Matth. 8: 19—22, de aarzelende leerlingen (Luc. 10: 1, *de zeventig*); 9: 37, 38, oogst en arbeiders; **10**: 16, 9, 10[a], 12, 13, 10[b], 14, 15; **11**: 21—23, zendingsrede (Luc. 10: 17—20, *terugkeer der zeventig*); 25—27 blijdschap; **13**: 16, 17, zalig die zien en hooren; **19**: 16; **22**: 34—40, de wetgeleerde (Luc. 10: 29—37, *de barmhartige Samaritaan*; 38—42, *Martha en Maria*).

Matth. **6**: 9—13, onze Vader (Luc. 11: 5—8, *het nachtelijk bezoek*); **7**: 7—11, bidden en ontvangen; **9**: 32—34, de stomme; **12**: 22—30, door Beëlzebul; 43—45, de onreine geesten (Luc. 11: 27, 28, *zalig de schoot*, verg. Matth. **12**: 46—50); 38—42, het teeken van Jona.

Tot zoover volgt alles geleidelijk. Als een pianist, die accoorden zoekt, schijnt de schrijver van het derde evangelie te glijden over de toetsen van het clavier, dat hij vóór zich heeft, steeds in dezelfde richting zich bewegende. Opmerkelijk is daarbij, dat het verhaal van den stomme in Matth. 9 hem als 't ware verwijst naar de doublet in Matth. 12 en hem noopt te laten volgen, wat er in laatstgenoemd hoofdstuk aan verbonden is, gelijk misschien van de spijziging der vijf duizend in Matth. 14 zijn oog op de parallele spijziging der vier duizend in Matth. 15 valt, ten gevolge waarvan hij het daar tusschen gelegene overspringt. En niet minder opmerkelijk, dat de pericoop met de verzekering, dat wie den wil Gods doen Jezus' ware verwanten zijn, eerst letterlijk wordt overgenomen [1]) en straks, als bij een volgenden gang over de toetsen het oog er weer door getroffen wordt, aanleiding geeft tot de inlassching van een volkomen parallel tafereel, de lofzingende moeder, die teruggewezen wordt met het woord: „zalig die het woord Gods hooren en het bewaren" [2]). Daar bij zoodanige wijze van werken het begin van den arbeid gemakkelijker is dan het einde, naardien het steeds moeilijker moet worden om het overge-

1) Luc. 8: 19—21.
2) Luc. 11: 27—28.

sprongene te verzamelen en behoorlijk te ordenen, is het verklaarbaar, dat Lucas, alvorens in de lijdensgeschiedenis zijn bron meer geregeld op den voet te volgen, in het dus genoemde reisbericht of de Samaritaansche periode in bonte mengeling bijeenbrengt wat overschoot, behalve dat ook andere bronnen naast de op Matthaeus gelijkende van invloed kunnen geweest zijn op de rangschikking zijner stof.

Indien het hierboven opgemerkte betreffende de volgorde der mededeelingen van Lucas in vergelijking met die van Matthaeus eenige waarde heeft — en toevallig zijn deze evenwijdige bewegingen van den derden evangelist door de stof van den eersten toch wel niet — dan wijzen zij min of meer den omvang aan van de Matthaeus-bron, die Lucas gebruikte. Het antwoord op de vraag naar de mate, waarin die bron van onzen canonieken Matthaeus verschilde, hangt dan af van het oordeel, dat men over de afzonderlijke, bij Lucas niet voorkomende, pericopen van Matthaeus velt. Wie zal hier steeds met beslistheid spreken? Opzettelijk kan menig grooter of kleiner stuk zijn overgeslagen om beweegredenen van dogmatischen aard. Maar ook toevallig ten gevolge van de eigenaardige wijze van compileeren. Misschien ook onder invloed van andere als bronnen geraadpleegde geschriften. Daarenboven blijft de mogelijkheid over, dat latere handen het origineel met toevoegselen en interpolatiën verrijkten, gelijk omgekeerd de tekst van het oorspronkelijke door willekeur of verzuim kan zijn besnoeid. Als Matthaeus een citaat aanhaalt uit de „Wijsheid Gods" zonder den titel te noemen [1]) en Lucas hetzelfde citaat aanvoert met de woorden διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν [2]), heeft dan de tekst van Matthaeus schade geleden, of was Lucas belezen genoeg om zich het oorspronkelijk verband van dat woord te herinneren? Of putten beiden met ongelijke nauwkeurigheid uit eenzelfde bron? In soortgelijke gevallen is het niet altijd mogelijk een keus te doen. De letterkundige wereld, die achter onze canonieke evangeliën ligt, was misschien rijker en te gelijk armer, dan wij vermoeden. Rijker in verscheidenheid van vormen, armer in verscheidenheid van inhoud. Over de

1) 23 : 34.
2) 11 : 49.

mogelijkheden, waaraan wij hier te denken hebben, behoef ik nu niet uit te weiden. Zoo min als Dr. Bakhuyzen laat ik mij thans met de vraag naar de verdere bronnen van het derde evangelie in. Met hem kom ik tot de conclusie: „Wij hebben geen recht tot de onderstelling, dat Lucas ons eerste evangelie heeft gebruikt." Maar ik kom daartoe langs anderen weg dan hij, en mijn conclusie heeft een anderen zin. Bij niet-aanvaarding van de Marcus-hypothese heeft zij een minder ver-reikende strekking en op de beantwoording der vraag naar het dogmatisch karakter van het derde evangelie is zij mitsdien van geringeren invloed. Bij de verdere behandeling van ons onderwerp zal dit blijken.

In dit verband herinner ik nog slechts aan een nieuw evenement op het gebied der evangeliën-critiek. In de *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur*, onder redactie van Oscar von Gebhardt en Adolf Harnack, verscheen omstreeks gelijktijdig met het geschrift van Dr. Bakhuyzen een studie van Rudolf Handmann, onder den titel: „Das Hebräer-Evangelium, ein Beitrag zur Geschichte und Kritik des hebräischen Matthäus" [1]). Daarin wordt, na een uiteenzetting van de historie en den stand der quaestie en een bespreking der patristische getuigenissen, behandeld wat het Hebraeër-evangelie aan historische mededeelingen, aan dialogen en aan kernspreuken, redevoeringen en gelijkenissen moet hebben bevat, waarna eenige opmerkingen of gevolgtrekkingen gemaakt worden betreffende de lezers, den titel, de vertolkingen, den inhoud en het karakter, welk een en ander besloten wordt met een onderzoek naar de betrekking tusschen bedoeld evangelie en de synoptici. In dit laatste gedeelte nu herinnert de Schrijver, hoe men vrij algemeen in de „Zwei-Quellen-Hypothese", de Marcus-logia-hypothese, de oplossing van het synoptisch vraagstuk erkent, om dan het vermoeden te opperen, dat voor de onderstelde *Logia* het Hebraeër-evangelie moet worden in de plaats gesteld. „Sollten wir", vraagt hij, „nach dem Bisherigen nicht an Stelle dieser problematischen Spruchsammlung das H.-E. setzen dürfen?" [2]) Wij vragen het met

1) Leipzig 1888.
2) S. 137.

hem, ook indien hij temet de tweede bron der zoogenaamde Zwei-Quellen-Hypothese, het Marcus- of Ur-Marcus-Evangelie, mede buiten gevecht wou stellen. Gelijk in het evangelie van Marcion onze Lucas zijn dubbelganger had, gelijk, maar niet gelijkvormig, zoo zijn er ook variatiën genoeg van het Matthaeus-evangelie denkbaar, die de overeenstemming tusschen het eerste en het derde onzer synoptici verklaren. Natuurlijk, „es muss auch bei einer blossen Vermuthung sein Bewenden haben". Maar het zou kunnen zijn, dat Dr. Bakhuyzen naar de letter volkomen gelijk had, wanneer hij zegt: „het is niet waarschijnlijk, dat Lucas ons eerste evangelie heeft gebruikt", en dat niettemin, vrijer verstaan, het gebruik van Matthaeus door Lucas als bron een feit mocht heeten.

II.

Na aldus Lucas en Matthaeus van elkaar onafhankelijk gemaakt te hebben, gaat de Schrijver over tot wat hij de hoofdzaak noemt, een beantwoording der vraag: „Heeft het derde evangelie eene Paulinische strekking?" Door de slotsom van het voorafgaand onderzoek heet deze beantwoording veel eenvoudiger geworden. „Uit vergelijking der beide geschriften moge blijken, dat het eene een andere kleur draagt dan het andere, er is geen recht meer tot de bewering, dat Lucas uitdrukkingen van ons Matthaeus-evangelie met eene dogmatische bedoeling heeft veranderd. Immers kennen wij de bewoordingen niet van het evangelieboek, dat door dezen schrijver bij de samenstelling van het zijne gebruikt is."

Veel eenvoudiger? Moet het niet heeten veel ingewikkelder? Indien het dogmatisch karakter van een geschrift gekend kan worden uit de wijze, waarop het zijn bron bewerkte, dan is het onderzoek toch zeker veel geleidelijker in te stellen, indien men de bron, in casu den canonieken Marthaeus, eenvoudig naast de bewerking te leggen heeft, dan indien men te doen heeft met een bron, „die in verschillende punten op ons Mt. ev. geleek, maar niet dat Mt. ev. zelf was" en waarvan mitsdien inhoud en omvang tamelijk onbekend zijn. Men zou zeggen, dat bij zoodanige onderstelling een belangrijk hulpmiddel, om het dogmatisch karakter van het evangelie in quaestie te

leeren kennen, verviel en de kans om dat karakter naar waarheid vast te stellen veel geringer, het probleem mitsdien veel problematischer geworden is.

Of bedoelt Dr. Bakhuizen: „veel gemakkelijker"? Beoordeelt hij het geval in verband met de conclusie, waartoe zijn onderzoek hem voerde: „Als getuige van het Paulinisme kan het ev. van Lc. niet langer optreden"? Dunkt het hem lichter het paulinisch karakter aan Lucas te ontzeggen, nu hij met de wijze, waarop de evangelist zijn bron gebruikte, niet verder rekening te houden heeft?

Er is reden om het te vermoeden. Reeds terstond de weg, dien hij inslaat, het voorbijgaan van al de plaatsen, „die op zichzelve niets bewijzen en alleen een minder Joodsch-christelijken tint vertoonen dan de parallellen in M.", doet er aan denken. Immers het zou kunnen zijn, dat die „minder Joodsch-christelijke tint" voor de beoordeeling van het dogmatisch karakter van Lucas waarde had. Inderdaad speur ik in de gansche verhandeling van onzen auteur een bepaalde tendentie, de neiging om te blijven uit het vaarwater der Tubingers van vóór dezen, een streven, dat aan zijn geschrift min of meer het karakter geeft van een pleidooi.

Of spreekt er niet zekere advocaten-handigheid uit de tactiek, die de Schrijver volgt? „Ik geloof het veiligst te zullen gaan, wanneer ik de plaatsen onderzoek, die door twee geleerden van naam, Scholten en Hilgenfeld, zijn bijeengebracht, in de overtuiging, dat, indien het hun niet gelukt is het bewijs te leveren, niet licht een ander daarin slagen zal," zegt hij [1]), en straks: „Ik laat bij dit onderzoek de Handelingen der Apostelen geheel ter zijde, vooreerst omdat men het nog niet geheel eens is over de vraag, of en in hoeverre beide boeken van denzelfden auteur zijn, maar vooral omdat een onderzoek naar het karakter van het derde ev. zuiverder blijft, als ik het tot dat boek beperk" [2]). Ook door deze laatste scheiding is het onderzoek „eenvoudiger" geworden, naardien enkele zijden van de quaestie er door van het gezichtsveld verdwijnen. En wat Scholten en Hilgenfeld betreft, het is bekend, dat vooral de eerstgenoemde door ijver voor het huis

1) Bl. 25. 2) Bl. 26.

des Heeren wel eens wat al te zeer verteerd werd. Dank zij dien ijver was hij van overdrijvingen niet altijd vrij te pleiten. Het is te wachten, dat temet zijn recensent hem op eenzijdigheden betrappen zal. Als dan maar niet actie in dezen reactie te voorschijn roept. Het voor en tegen van een moeilijke zaak eischen pleitbezorgers van gelijke scherpzinnigheid.

In aansluiting aan Scholten's werk: „Is de derde evangelist de schrijver van het boek der Handelingen?" stelt Dr. Bakhuizen achtereenvolgens vier punten aan de orde en wel: 1°. het apostolaat der twaalve, 2°. Joden-christendom en Paulinisme in het algemeen, 3°. de verhouding van het evangelie tot de wet, en 4°. de leer aangaande geloof, bekeering en andere geloofspunten, om te eindigen met het bespreken 5°. van eenige plaatsen, die niet tot eene bepaalde rubriek gebracht kunnen worden.

Veelal kan men met den schrijver meegaan in zijn betoog. Over 't geheel heeft zijn arbeid, als critiek op dien van Scholten, eigenaardige waarde. Niet zelden maakt hij treffende opmerkingen. Maar soms ook, en niet bij uitzondering, rijzen vragen. Een enkele maal zelfs kan men zijn oogen niet gelooven bij wat men leest.

Het spreekt vanzelf, dat ook nu weer de wijze, waarop het Marcus-evangelie in 't geschil gemengd wordt, van invloed is op de critiek. Ik stip eenige volzinnen aan:

„Bovendien laat ik het bericht Mc. 8 : 32 (Petrus—Satan) weg, waar Petrus in een minder gunstig licht gesteld wordt" (bl. 26).

„Al die vragen (betreffende de roeping van Levi-Paulus) vallen weg bij de opmerking: dat Lc. niets anders doet, dan Mc. 2 : 14 enz. naschrijven" (bl. 27).

„Lc. zegt dus (9 : 49, 50, betreffende de uitwerping van daemonen door onbevoegden) eigenlijk niets anders dan Mc. 9 : 38" (bl. 29).

„Deze laatste (de instructierede, 9 : 3—5) schreef hij uit Mc. 6 : 7—11 na" (bl. 31).

„Dat Lc. met de γνωστοί (die bij het kruis ἀπὸ μακρόθεν staan) ook de apostelen bedoeld heeft, is mogelijk, maar, als wij Mc. 15 : 40—41 vergelijken, niet eens waarschijnlijk" (bl. 32).

Daar staat tegenover (tegenover een ongunstiger voorstelling der twaalve bij Lc. dan bij Mc.), dat hij de bestraffing van Petrus weglaat, hoewel hij die uit Mc. 8 : 32—33 kende" (bl. 32).

„Hij had (om nadruk te laten vallen op de verzekering, dat geen profeet in zijn vaderland geëerd is) niet anders behoeven te doen dan (wat de plaatsing betreft) het voorbeeld volgen van Mc., wiens boek hij vóór zich had" (bl. 36). „Bovendien gaf tot het vermelden van eene prediking (te Nazareth), als wij 4: 17—21 vinden, aanleiding hetgeen Lc. in het boek van zijn voorganger Mc. 1: 15, las" (bl. 36).

„Hij slaat de zoo belangrijke uitspraak van Jezus, „de sabbath is om den mensch en niet de mensch om den sabbath" over, die hij Mc. 2: 27 vond, iets wat te meer opmerking verdient, omdat hij het geheele bericht van Mc. overneemt, 6: 1—5, behalve juist dat vers" (bl. 42).

„Ook kan een schrijver, die in het aanhalen van het O. T. verder gaat dan zijne bron, het ev. van Mc... geen vertegenwoordiger van het Heiden-christendom heeten" (bl. 59).

Uit deze aanhalingen blijkt, dat het standpunt, door Dr. Bakhuyzen ten opzichte van de synoptische quaestie ingenomen, van invloed geweest is op zijn critiek. Ik maak hem daar geen verwijt van. Ook niet van de vrijheid, die hij zich veroorloofd heeft, van zonder nader bewijs aan Marcus de plaats toe te kennen, die hij deed. „Der Mensch soll sich beschränken." Op het terrein der evangeliëncritiek geldt meer dan ergens het δός μοι ποῦ στῶ. Wie naar alle zijden de stelling, die hij inneemt, wou rechtvaardigen, kwam nimmer klaar. Ik veroordeel dus niet, maar constateer.

Erger is, dat de Schrijver niet zelden wendingen maakt, waaruit schijnt te blijken, dat hij zich een min juiste voorstelling vormt van den aard der evangeliën-litteratuur en aan de schrijvers eischen stelt, waaraan zij niet kunnen en ook niet behoeven te beantwoorden.

Zoo schrijft hij: „Lc. vermeldt eerst 6: 12, dat een kring van 12 mannen gevormd werd; hoe kan hij dan in c. 5 aangeven, dat een man tot apostel werd aangesteld, die niet tot dien kring (die nog niet bestond) behoorde?" [1]) Afgezien van

1) bl. 27.

de vraag, of prof. Scholten terecht den geroepen tollenaar Levi met den apostel Paulus vereenzelvigde, zou ik hier de woorden: „die nog niet bestond" willen schrappen. Bij den symbolischen verhaaltrant der evangelisten bestaat alles, wat zij mededeelen, reeds a priori. Zelfs de voorstelling van de geboorte van Jezus wekt reeds de gedachte aan het kruis. Straks geeft de Schrijver er zijn bevreemding over te kennen, dat de zeventig, die 10: 16 pas worden uitgezonden, in het volgende vers al weer terugkeeren, en acht hij het ondenkbaar, dat de uitzending der zeventig εἰς πᾶσαν πόλιν καὶ τόπον οὗ ἤμελλεν αὐτὸς ἔρχεσθαι een praefiguratie zou zijn der heidenmissie, omdat in het vervolg der geschiedenis dit αὐτὸς ἔρχεσθαι achterwege blijft. „Laat de schrijver Jezus naar een heidensch land gaan?" vraagt hij [1]). Als of dit er iets toe deed bij een symboliek als die der evangeliën! En evenzoo elders de opmerking: „In het onderricht, aan de zeventig gegeven, kan... geen sprake zijn van vleesch, dat van heidensche offers afkomstig was, om de afdoende reden, dat zij niet in een heidensch land komen zouden" [2]). Dat Capernaüm, 4: 23, een beeld van de heidenwereld zou zijn, heet onmogelijk, omdat hij in het verloop van Lucas' verhaal eerst 4: 31 te Capernaüm komt [3]). Dezelfde miskenning, zou ik meenen, van het karakter der symboliek. Soortgelijke opmerkingen wekken de verdenking, dat de slotsom, door den criticus verkregen, niet voortvloeide uit een in elk opzicht vertrouwen inboezemend onderzoek.

Wij loopen nu de vijf paragrafen der onderhavige verhandeling door en voegen er onze bedenkingen bij.

Allereerst die betreffende de twaalf apostelen.

Wij kunnen vrede hebben met de conclusie: „Een geschrift, waarin op zoo eervolle wijze over de twaalven gesproken wordt als Lc. 5: 1—11; 8: 10; 9: 1—5; 18: 28 enz. 22: 28; 24: 45—49, kan niet geschreven zijn met de bedoeling om diezelfden in een ongunstig licht te plaatsen" [4]). Er is geen twijfel aan, of de ijveraars voor het ondersteld Paulinisme van Lucas zijn in hun ijver te ver gegaan. Niet zelden treft de schrijver

1) bl. 29, 30. 2) bl. 56. 3) bl. 34. 4) bl. 32.

den spijker op den kop. Dat de tollenaar, wiens roeping tot volgeling aanleiding geeft tot een symbolisch aanzitten van Jezus met tollenaren en zondaren, nu juist den apostel Paulus zou moeten voorstellen, is licht wat ver gezocht. Dat de drie zuilenapostelen schuldiger zijn dan anderen, die lachen om de onderstelling, dat Jaïrus' dochtertje slaapt, blijkt niet. Het verzoek der apostelen: πρόσθες ἡμῖν πίστιν, kan evengoed hun in den mond gelegd zijn om aan een logion over het geloof een plaats te kunnen geven, als om hen onder de verdenking van ongeloof te brengen. Van de bedoeling om de twaalve in een ongunstig licht te plaatsen, in den zin van een scherp gesteld en steeds voor oogen gehouden wit, kan geen sprake zijn.

De vraag blijft intusschen, „of in het derde ev. zooveel plaatsen voorkomen, die duidelijk een Paulinisch karakter dragen", en dan vrees ik, dat Dr. Bakhuyzen, in zijn ijver om Lucas van Paulinisme vrij te pleiten, op zijne beurt eenzijdig werd.

Of wat te zeggen, als het verhaal van de wonderbare vischvangst onder de plaatsen van paulinische strekking niet meer meegerekend wordt? Het verhaal, op de gewone wijze verklaard, heet volkomen duidelijk en de oorsprong ook. „Luc. heeft twee verhalen samengeknoopt, een, dat hij in Mc. 1 : 16 en verv. vond, en een ander, dat in eenigszins anderen vorm Joh. 21 gelezen wordt". Van eenige paulinische bedoeling des schrijvers geen spoor. Is dat niet de zaak te ver gedreven? Geldt het niet een schrijver, die telkens verhalen omwerkt in wat wij plachten te noemen paulinischen geest? die het eenvoudig optreden van Jezus te Nazareth vervangt door de diepzinnige tegenstelling tusschen Nazareth en Capernaüm, de zalving van Jezus ter voorbereiding op zijne begrafenis door het bezoek der zondares in Simons huis, en zoo hier de roeping der menschenvisschers door de vischvangst in de volle zee? Als uit zulke wijzigingen geen bedoeling spreekt, waaruit dan? Is dat „kennelijk symbolisch" van Scholten te stout? Het is als voelde de schrijver zelf, dat hij hier te ver gaat. „Men zou zich met zulk een opvatting kunnen vereenigen", zegt hij, „als ...." en de onderstelling open latende, dat een ander er zich mee vereenigen wil, besluit hij: „In geen geval kan men beweren, dat de twaalven in een ongunstig licht staan in een verhaal, waarin de figuur van Petrus zooveel meer uitkomt,

dan in de parallelle plaats Mc. 1: 16 en verv." [1]). Desgelijks wordt buiten gevecht gesteld de merkwaardige plaats Luc. 9: 49—60, de opmerking van Johannes: „Heer, wij hebben iemand gezien, die op uwen naam duivelen uitwerpt, en wij hebben het hem verhinderd, omdat hij ons niet volgt", en het antwoord van Jezus daarop: „Verhindert ze niet, want die niet tegen ons is, is voor ons". Te recht? mag ik vragen. Zelfs de uitzending der zeventig verliest bij onzen schrijver de paulinische beteekenis. Drie lange bladzijden wijdde hij aan dit onderwerp en de conclusie werd: „Dit alles overwegende worden wij versterkt in de overtuiging, dat de uitzendingsrede, 10: 2—16, niets is dan een doublet van die, welke 9 : 3—5 gelezen wordt. Deze laatste schreef hij uit Mc. 6: 7—11 na; de eerste, die gedeeltelijk woordelijk gelijkluidend is, vond hij in een andere bron; hij hield haar voor een andere rede, haakte haar aan 10: 1 en voegde er om de gelijkheid van klank nog eenige woorden van Jezus aan toe, die er eigenlijk niet bij behoorden" [2]). Dat is toch wel het tegenovergestelde van Tendenzkritiek! En het overwogene? Eerst wordt een poging gewaagd, om het getal 70 te verklaren uit Num. 11: 16, waar sprake is van de zeventig oudsten vóór de tent der samenkomst. De vraag, of Lucas het zelf bedacht dan wel in eene zijner bronnen gevonden heeft, wordt daarbij onbeantwoord gelaten. Dan wordt betoogd, dat Lucas de zeventig in geenen deele ten koste van de twaalve op den voorgrond heeft willen stellen. „Het tegendeel is waar. Blijkbaar is Lc. met hen verlegen". Immers zij komen reeds terug haast vóór dat zij zijn uitgegaan. En dan zijn ze plotseling verdwenen. Geen enkele hunner wordt bij name genoemd. Hun beeld schijnt ontworpen om de rede van c. 10 aan hun optreden vast te knoopen. Na die rede zinken zij in 't duister terug. Aan het betoog van dit een en ander verbindt de schrijver een doeltreffend onderzoek naar den zin der namen *οἱ δώδεκα*, *ἀπόστολοι* en *μαθηταί*, 't welk mede leidt tot de conclusie, dat Lucas, in stede van de zeventig boven de twaalve vóór te trekken, zich integendeel zeer weinig aan hen laat gelegen zijn, „zoo weinig, dat hij 22 : 33 woorden van Jezus vermeldt als tot de twaalven gesproken en

1) bl. 27. 2) bl. 31.

vergeten is, dat zij behooren tot de rede, welke tot de zeventig gehouden is" [1]). Daarenboven komt, zooals herinnerd werd, van de gansche uitzending εἰς πᾶσαν πόλιν καὶ τόπον οὗ ἤμελλεν αὐτὸς ἔρχεσθαι, of liever van een volgen van Jezus in het spoor der uitgezondenen, in het evangelie niets te recht. Ons dunkt dit gansche betoog te rusten op miskenning van den aard der evangeliën. De Openbaring weet na de uitverkorenen uit Israël wel melding te maken van de uitverkorenen van den ganschen aardbodem. Zij komen en verdwijnen na een vluchtige verschijning op het tooneel [2]). Zoo kan ook Lucas volstaan met in den kaleidoskoop zijner symbolische voorstellingen de zeventig na de twaalve ten tooneele te voeren en als ze straks weer verdwenen zijn, make niemand hem deswege een verwijt. De voorstelling heeft niettemin een paulinisch karakter en draagt als zoodanig bij om den paulinischen tint te veroorzaken, die, naar ik zou meenen, onweersprekelijk over het gansche evangelie ligt.

Niet de minst merkwaardige is de tweede paragraaf, handelende over Joden-christendom en Heiden-christendom. Wij worden daar geplaatst vóór de meest sprekende gelijkenissen, waarvan de paulinische strekking bezwaarlijk kan miskend worden. Lucas zal ze, volgens onzen Schrijver, wel verre van ze aan paulinische oogmerken dienstbaar te maken, integendeel argeloos hebben ingelascht.

Betreffende de gelijkenis van het gastmaal zou hij zich kunnen beroepen op den voorgang van prof. Loman, die immers reeds in 1872 verklaarde, dat Lucas „aan de parabel een gansch andere strekking gaf, met name haar hare principiëel-anti-joodsche strekking ontnam" [3]). Dr. Bakhuyzen schrijft desgelijks: „Lc. heeft in de gelijkenis niet de roeping van de Heidenen tot het Godsrijk gelezen, maar van armen en ongelukkigen" [4]), en dit met verwijzing naar het feit, dat de dienstknechten in de gelijkenis na de weigering der eerstgenoodigden uitgaan om de πτωχοὺς καὶ ἀναπήρους καὶ τυφλοὺς καὶ χωλοὺς te roepen.

1) Bl. 30.
2) 7 : 9.
3) Theol. Tijdschr. bl. 200.
4) Bl. 38.

Een dergelijke onevenredigheid tusschen den oorspronkelijken zin van het overgeleverde en de bedoeling, waarmede het werd ingelascht, speurt hij telkens. Dat de twee zonen van Luc. 15 : 11—31 „het beeld zijn van de joodsche en de heidensche wereld" acht onze schrijver nog lang niet zeker, maar zijns inziens is daarvoor toch „inderdaad veel te zeggen". Evenwel doorzag Lucas, volgens zijn oordeel, die strekking niet, immers voerde hij in zijn inleiding niet de heidenen ten tooneele, maar *οἱ τελῶναι καὶ οἱ ἁμαρτωλοί* [1]). Zoo zal hij ook het verhaal van Jezus' verwerping te Nazareth wegens zijn optreden te Capernaüm, met wat er naar het traditioneele gevoelen eigenaardig paulinisch in voorkomt,„ zonder bijbedoeling, alleen om zoo volledig mogelijk te zijn," hebben opgenomen. [2]) Door de gelijkenis van den barmhartigen Samaritaan op te nemen, toont wel de evangelist „gunstig over de Samaritanen te denken," maar uit het slot blijkt, dat hij er niet anders mee beoogde, dan een „opwekking tot barmhartigheid".

Dat de Schrijver met zijn opmerkingen op verre na niet altijd de plank mis slaat, moet erkend worden en het moge dienen tot terechtwijzing der would-be tendenz-critici van den ouden stempel. Wij komen daarop straks terug. Maar hier moet ik toch onzen Schrijver waarschuwen tegen de overdrijving, waaraan hij op zijne beurt zich dreigt schuldig te maken.

Het meest heb ik bezwaar tegen de wijze, waarop hij den eigenaardigen vorm van het verhaal Luc. 4 : 16—30 exploiteert.

„Eerst vs. 31 gaat Jezus naar Capernaüm, dat — ex hypothesi — de heidenwereld vertegenwoordigt; hoe kan dan eene prediking te Nazareth een symbool van heidenprediking wezen?" vraagt hij, alsof bij de evangelische beeldspraak vorm en inhoud niet steeds onmerkbaar in elkaar overgingen. Men leze er het Johanneïsche gesprek van Jezus met de Samaritaansche of het verhaal van den blindgeborene bij na! „Van een heidenprediking heeft de werkzaamheid van Jezus te Capernaüm niets," merkt hij op, en hij denkt daarbij niet aan den invloed des christendoms op de heidenwereld, die naar het Tubingsche beweren zinnebeeldig wordt voorgesteld, maar aan wat in het

1) Bl. 37.
2) Bl. 36.

evangelie van Lucas betreffende handelingen van Jezus te Capernaüm volgt. Als Jezus den Nazareners toevoegt: „Gij zult voorzeker tot mij zeggen: geneesheer, genees u zelven!" vraagt hij, voor een pleidooi zelfs te naïef: „Maar hadden zij daartoe eenige aanleiding gegeven?" De verzekering, dat geen profeet aangenaam is in zijn vaderland, heet ongemotiveerd. Zij is een glosse misschien. Immers „de inwoners van N. hadden hem juist veel geëerd!" Eerlijk gezegd, vragen en opmerkingen als deze zijn bijna geschikt om mij het vertrouwen op wat er verder steekhoudends door den schrijver wordt te berde gebracht, te eenenmale te ontnemen. Hier is de polemicus aan het woord en niet de criticus, die orgaan heeft voor de bekoorlijkheden der oud-christelijke symboliek. Kan treffender dan in het verhaal van Lucas geschiedt, de tegenzin geteekend en verklaard worden, dien de joden voelen tegen het christendom? Geen woord is hier overbodig noch misplaatst. Dezelfde reden, die den oudsten zoon noopt zijn vader hard te vallen, en Simon den pharisaeër om aan Jezus profetenwaardigheid te ontzeggen, en Martha om haren gast te storen in zijne overdenkingen, brengt de Nazareners er toe den zoon Jozefs naar buiten te voeren en van de steilte te werpen. Voor een christendom, dat met heidenen zich inlaat, is bij de joden geen genade. Een profeet van zoo universeele werkzaamheid vindt bij zijn exclusieve medeburgers geen eere. Indien hij de teekenen, die elders geschieden, in hunnen kring niet verricht, zij hebben het zich zelven te wijten. „Het was noodig, dat eerst tot u het woord Gods gesproken zoude worden; doch nademaal gij het verstoot en u zelven des eeuwigen levens niet waardig oordeelt, zie zoo keeren wij ons tot de heidenen." Is er paulinischer gedachte denkbaar, dan die hier in het tafereel van Jezus' optreden te Nazareth in beeld gebracht wordt? En als de schrijver ten slotte tegenover de motieven, die naar het oordeel der Tubingers Lucas genoopt zullen hebben om het verhaal „an die Spitze seines Evangeliums" te plaatsen, de onderstelling oppert, dat hij het gedaan zal hebben om Jezus' verdere werkzaamheid te Capernaüm te verklaarbaarder te maken, en dat het beroep op het voorbeeld van Elia en Elisa, Luc. 4 : 17—21, een uitwerking zal zijn van de woorden πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, die hij „in het boek van zijnen

voorganger, Mc. 1 : 15, las," dan laat ik aan elken onpartijdige over te beslissen, naar welke zijde de schaal van het critisch oordeel zal overslaan.

Wat den verderen inhoud van deze paragraaf betreft, de merkwaardige tegenhanger Luc. 13 : 25—30 en Matth. 7 : 22—23, de woorden: „Wij hebben in uwe tegenwoordigheid gegeten en gedronken en in onze straten hebt gij geleerd", tegenover de vraag: „Hebben wij niet in uwen naam geprofeteerd en in uwen naam duivelen uitgeworpen en in uwen naam vele krachten gedaan?" — zal de beteekenis verliezen, als wij niet mogen aannemen, dat Lucas van ons eerste evangelie afhankelijk is. Maar hoe dan, indien temet de bron, die Lucas gebruikte, de woorden behelsde in denzelfden vorm, waarin Matthaeus ze overnam? Op zich zelve zullen zij alleen leeren, „dat de landgenooten van Jezus niets vóór zouden hebben boven anderen, die in dat voorrecht niet gedeeld hadden." Maar dat verkondigen ze dan toch! En: „Zij die aannemen, dat Lc. de woorden Mt. 7 : 23 in Paulinischen geest veranderd heeft, zullen moeten erkennen, dat hij zich in tegenovergestelde richting bewoog, toen hij Mt. 8 : 11, 12 overnam." Maar indien dan ook Matthaeus was een „voor joodsch-christelijke lezers ingericht pleidooi in het belang van het universalisme?" [1]) — Dat *ἁμαρτωλοί* in de inleiding van Luc. 15 bezwaarlijk door *heidenen* „vertaald" kan worden [2]), is duidelijk, hier zoo min als in het verband, waar de roeping van Levi, den tollenaar wordt bericht [3]). Maar als een evangelist in zijn quasi-biographie van Jezus de heidenen als zoodanig symbolisch wil ten tooneele voeren, dan moet hij het toch doen in een vorm, die in het kader der evangelische voorstelling past, en was dan niet het door de hooghartige rechtzinnigen verachte „volk des lands" daarvoor het meest doeltreffend beeld? Van de tollenaars geldt hetzelfde. Of al de naam Zachaeus een joodschen klank heeft, van „joodsche afkomst" [4]) is daarom bij deze symbolische figuur geen sprake, en indien van hem gezegd wordt: *καὶ οὗτος υἱὸς Ἀβραάμ ἐστιν* [5]), dan bewijst dit *καί*, dat die titel hier wat

1) Loman, Theol. Tijdschr. 1872, bl. 194.
2) Bl. 37.
3) Luc. 5 : 32.
4) Bl. 37.
5) Luc. 19 : 10.

meer dan „een eernaam” is, maar verstaan moet worden van de tegenstelling tusschen Israël naar den vleesche en een ruimer geestelijk Israël. — Dat de Centurio te Capernaüm juist bij Lucas gezegd wordt een synagoge gebouwd te hebben [1]), plaats ik tegenover de wijze, waarop Matthaeus de genoodigden van de velden in een welgekozen bruiloftskleed wil zien, en denk daarbij aan de eischen, die lezers of hoorders van een zeker kaliber aan een „pleidooi voor het universalisme” stellen konden. — Dat de plaats der zaligen „Abrahams schoot” heet, klinkt in den mond van erfgenamen van het oude Israël niet onpaulinischer dan „zonen Abrahams”. En als blijkens de vóórgeschiedenis de schrijver universalistische denkbeelden koesterde, „die den edelen onder de Israëlieten zelven niet vreemd waren,” het blijven er niettemin universalistische denkbeelden om.

Tegenover het antinomisme, door prof. Scholten aan Lucas toegekend, beroept Dr. Bakhuizen zich in de derde paragraaf op de mededeelingen betreffende de besnijdenis en de reinigingen in de vóórgeschiedenis, op het bevel aan de tien melaatschen: „toont uzelven den priesters”, op het verlof aan de pharisaeën om ἐκεῖνα (het geven van tienden) μὴ παρεῖναι, op het bericht, dat de vrouwen gedurende den sabbat na Jezus' dood rustten κατὰ τὴν ἐντολήν, en op den raad aan den wetgeleerde: τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ. „Een schrijver, wiens oogmerk was denkbeelden voor te staan, als Gal. 5 : 2 worden uitgesproken, zou,” zegt hij, „ja, erkend hebben dat Jezus geboren was onder de wet, maar die bijzonderheden, welke niet dringend noodig waren, niet zoo uitvoerig hebben beschreven,” en straks weer: „Wanneer men daarnaast legt, wat Paulus in zijne brieven aan de Romeinen en de Galatiërs over de wet schrijft, springt het onderscheid in het oog” [2]).

Men kan hem dit een en ander toegeven, mits er ook weer niet te veel nadruk op worde gelegd.

„Als Lc. zoo iets bedoelde, waarom heeft hij het dan met geen enkel woord aangeduid?” lezen wij ergens, of ook: „dan heeft Lc. al zeer weinig van het gewicht zijner mededeelingen gevoeld.” Op soortgelijke wijze wordt gedurig aan Lucas de

---

1) Bl. 39. 2) Bl. 42, 45.

paulinische tendentie ontzegd, op grond van hare te zwakke uitingen. Maar het geheel laat bij mij den indruk achter, dat de Schrijver in dezen te hooge eischen stelt van consequentie, te weinig rekening houdt met den aard der evangeliën-litteratuur. Wel erkent hij, dat de schrijvers van den eersten christentijd hunne taak „geheel anders" opvatten dan historici van onze dagen, dat zij niet een wetenschappelijk doel hadden, maar de leden der gemeente „in hun geloof" wilden „versterken" [1]). Maar verloor hij nooit uit het oog, dat de stof, waarmede zij te opereeren hadden, hun voor een deel in de schriftelijke of mondelinge overlevering gegeven was, en dat mitsdien tal van bijzonderheden mee konden binnensluipen, die zij misschien niet te boek gesteld zouden hebben, indien zij onafhankelijk waren geweest? Tusschen het Lucas-evangelie der Marcionieten en dat der Catholieken bestond blijkbaar verschil, en dat verschil zal met dogmatische inzichten hebben samengehangen. Maar hoe weinig beteekenend was het toch nog! Ik stel mij voor, dat, als een evangeliegeschrift ter wille van zekere eigenaardigheden in den smaak viel bij de een of andere richting, men bij het gretig nuttigen van dien geestelijken drank kleine vliegjes vaak over het hoofd zag en temet ook wel een kemel mee verzwolg. Lucas kan op paulinische wijze van de dienstbaarheid aan de wet voor zijn tijdgenooten weinig heil verwacht hebben, zonder daarom nog als compilator van een evangeliegeschrift een kitteloorig antinomist te zijn geweest.

Zoo moet ik ook temperend optreden tegen de argumenteering uit het verhaal van den rijken man en den armen Lazarus [2]). Abrahams woord tot den rijkaard betreffende diens broeders: „Zij hebben Mozes en de profeten, dat ze die hooren!" zal het antinomisme buitensluiten. „Een evangelie, waarin verkondigd wordt, dat Mozes en de profeten voor den mensch (sic) voldoende zijn, gelijkt weinig op de geschriften van Paulus" [3]). Maar de waardeering van de Schrift, als getuigende aangaande den Christus, is immers zoo paulinisch mogelijk. Dat zij Mozes zien met ongedekten aangezichte, hebben immers, volgens Paulus, de christenen boven de joden voor [4]). —

1) Bl. 45.
2) Bl. 42.
3) Bl. 53.
4) 2 Cor. 3:12—18.

En met dat woord zal in strijd zijn de verzekering, dat wet en profeten zijn tot aan Johannes [1]), zoozeer, dat zij, in verband met verdere tegenstrijdigheden, onder de verdenking geraken van een interpolatie te zijn. Maar waarom in strijd? Voor de christenen is sinds Johannes de vervulling gekomen, maar daarom voor de joden nog niet. Zij blijven buiten het Koninkrijk, zoolang niet ook hun de diepere zin der Schriften openbaar geworden is.

Wat de verdere tegenspraak betreft, die Dr. Bakhuyzen hier en daar in de berichten van Lucas ontdekt, en die hem doen denken aan invoegselen van vreemde hand, herinner ik hem aan wat Gustave d'Eichthal als een eigenaardigheid van Lucas opmerkte, en hem deed schrijven: „Ce sont surtout les contradictions plus ou moins réelles, plus ou moins profondes, qu'offrent entre eux certains textes du premier évangile qui ont déterminé Luc à rapprocher ces textes pour en mieux faire juger les rapports et le caractère. De là ces sortes d'antithèses, dans lesquelles l'auteur met en présence certains passages ou même certaines séries de passages contradictoires, sans jamais d'ailleurs offrir une solution du problème ainsi posé," een eigenaardigheid, waarvan hij zelfs verklaart: „Cette pensée se montre d'ailleurs souvent ingénieuse et habile, on peut même dire généreuse et élevée. Elle fait honneur au génie de Luc" [2]).

Uitvoeriger behandelt onze Schrijver het avondmaalsbericht, waarin volgens prof. Scholten „de symboliseering van brood en wijn, bij Mt. en Mc. tot den paaschmaaltijd behoorende," van „de joodsche paschaviering" gescheiden wordt, in overeenstemming met het gevoelen van Lucas, dat het „typisch pascha" zou komen te vervallen [3]). Tegen de exegese van den Hoogleeraar heeft hij „bedenkingen" in te brengen. Zij verdienen ad notam genomen te worden. Zoowel prof. Scholten, die Lucas in dit verband een diepzinnige bedoeling toekent, als Boekenoogen, die onderscheid maakt tusschen een beker, dien Jezus mededronk, en een anderen, die, als voorstellende zijn bloed, slechts voor de jongeren bestemd was [4]), zijn mis-

1) Luc. 16 : 16.
2) Les Evangiles, 1863, I, p. 109, 119.
3) Bl. 43 vlg.
4) De oorsprong van het avondmaal, 1883, bl. 36 vlg.

schien te spitsvondig. Maar ook de onderstelling van Dr. Bakhuyzen, dat „wij hier twee verschillende berichten onveranderd en onverbonden naast elkander vinden" [1]), acht ik overbodig. Matthaeus laat de aanwijzing van den verrader aan de instelling van het avondmaal voorafgaan [2]). Lucas, al copiëerende vrij navertellend, of al vertellende vrij copiëerend, begon met het woord, waarmede Matthaeus eindigde, maar gaf er een ruimere toepassing aan. Had Matthaeus Jezus zich alleen laten uitspreken over den nieuw te drinken beker in het Koninkrijk, Lucas meent die verklaring ook tot het brood te moeten uitbreiden, waartoe hem zijn plechtige aanhef: „Ik heb zeer begeerd, dit pascha met u te eten" als vanzelf noopte of aanleiding bood. Hij verdubbelde mitsdien het woord: „Ik zeg u, dat ik niet meer, enz.," met overname natuurlijk van den daarbij behoorenden beker, waarna het verhaal van de avondmaalsviering als bij Matthaeus volgde en de aanwijzing van den verrader, die bij Matthaeus voorafging, het geheel besloot. Uit dergelijk een gedachtengang van Lucas wordt, dunkt mij, de verdubbeling van den beker in zijn avondmaalsbericht voldoende verklaard.

In de vierde paragraaf is de tegenstelling tusschen geloof en werken aan de beurt.

Met het meeste, wat daarin opgemerkt wordt, kan ik gevoegelijk medegaan.

Het betoog, dat de wijze, waarop de woorden *πίστις* en *πιστεύειν* in het derde evangelie gebruikt worden, niet bijzonder doet denken aan de leer betreffende het geloof in de paulinische brieven; dat evenzoo „de geheele beschouwing van den mensch" er weinig te maken heeft met het paulinische: „Er is niemand rechtvaardig, ook niet één;" dat van *μίσθος*, van *ἐλεημοσύνη*, van *δικαιοῦσθαι* bij Lucas nu juist niet in paulinischen trant gesproken wordt, houd zeker steek. Hier is een welverdiende terechtwijzing voor wie de tendenz-critiek „op de spits" drijvend, te veel waarde hechten aan nietige bijzonderheden. Wij mogen tevreden zijn, dat de schrijver naar aanleiding van de toepassing op de gelijkenis van den onnutten

---

1) Bl. 45. 2) 26 : 20—29.

dienstknecht verklaart: „Ik zie de kracht dezer woorden geenszins voorbij" [1]); met het oog op de tegenstelling van den pharisaeër en den tollenaar zegt: „Niemand zal echter ontkennen, dat deze gelijkenis een veroordeeling bevat van de werkheiligheid, waartegen *ook* Paulus zich verzet heeft" [2]), en zijn opmerkingen over het verhaal van de zalving ten huize van Simon besluit met de woorden: „Toch neemt dit alles niet weg, dat wij hier een bericht vóor ons hebben, dat zeker niet in den smaak gevallen zou zijn van een schrijver, die geloofde, dat nooit tittel of jota van de wet zou vallen" [3]). Er blijft na aftrek van het voor paulinisch gehoudene, maar als paulinisch niet bedoelde, nog genoeg over, om Lucas te blijven rangschikken onder de evangeliën, waaruit het Paulinisme spreekt.

Evenwel heb ik ook nu mijn bedenkingen.

Zoo zou ik willen schrappen de woorden: „Met die vraag — de vraag van Jezus naar aanleiding van den val van Siloams toren en den dood der offeraars, Luc. 13 : 1 — weerlegt hij het gevoelen van die Joden, die in het ongeluk, dat iemand trof, ook het bewijs zagen van zijn schuld [4])." Is dat juist? Ik weet wel, dat in de catechiseerkamer en op den kansel van deze plaats soms in dien zin gebruik gemaakt is. Maar dan ten onrechte, zou ik meenen. Blijkens de bedreiging: „Indien gij u niet bekeert, zult gij allen desgelijks vergaan," staat Jezus hier met de Joden, wat de vergeldingsleer betreft, op denzelfden grond. — Ook zou ik niet zoo terstond de verklaring willen onderschrijven: „De bedoeling van Jezus zal wel beter in de zaligsprekingen van Mt. dan in die van Lc. weergegeven zijn" [5]). Omgekeerd maken toevoegselen als *τῷ πνεύματι* en *τὴν δικαιοσύνην* veeleer den indruk een zekere verzachting of vergeestelijking te bedoelen. — Maar vooral heb ik bezwaar tegen de wijze, waarop ook hier weer sommige der meest karakteristieke gelijkenissen als wapenen in de hand van tegenstanders onschadelijk worden gemaakt. Nogmaals wordt die van den rijken man en den armen Lazarus — wij zagen boven, dat zij het reeds eerder ontgelden moest — in een hoek geschoven, nu ter wille van den ebionietischen vorm,

1) Bl. 47. 2) Bl. 50. 3) Bl. 52.
4) Bl. 47. 5) Bl. 49.

waarin de tegenstelling tusschen het vóórchristelijk verleden en het christelijk heden is gekleed. „De geheele gelijkenis draagt meer een joodsch dan een christelijk karakter," heet het [1]), laat staan dus dan een paulinisch karakter. Maar is dan deze overvleugeling van den aanvankelijk bevoorrechte door die te voren zijn mindere was, iets anders dan de voorkeur des vaders voor den verlorene boven den trouwen dienaar en van Jezus voor de zondares boven zijn gastheer? en hebben wij niet het volste recht van paulinisme te spreken, wanneer aldus het verharde jodendom tegenover de ontvankelijke heidenwereld wordt aan de kaak gesteld?

Maar ook het verhaal van het gastmaal bij Simon zal niet meer onder de merkteekenen van het paulinisch karakter van Lucas genoemd mogen worden. Het legt slechts den nadruk op de waarheid, dat „wat in den mensch gevorderd wordt, eene vrome gezindheid is." Daarenboven is het gebrekkig maakwerk. De schrijver heeft twee stukken, die niet bij elkander behooren, aaneengeknoopt. Immers „in de gelijkenis (van de schuldenaars) wordt geleerd: degene, wien veel vergeven is, heeft veel lief; in de toespraak tot de vrouw: dengene, die veel lief heeft, wordt veel vergeven" [2]). „Men voelt, dat deze redeneering niet sluit." — Hier speur ik weer dezelfde miskenning van het allegorisch karakter der evangeliën, als bij de behandeling van Jezus' optreden te Nazareth en te Capernaüm. Ook daar ontdekte onze Schrijver onnatuurlijkheid, gebrekkigen stijl, interpolatie en wat niet al, terwijl wij meenden uit de wisseling tusschen vorm en inhoud, beeld en gedachte, de inrichting van het geheel voldoende te kunnnn verklaren. Hier glijdt de evangelist desgelijks al schilderende van het tafereel, dat hij ontwerpt, over naar de gedachte, die het zal uitdrukken. Zoover de Joden vóór de komst van het Godsrijk uitmuntten boven de Heidenen, zoo ver moeten zij na de verschijning van den Christus blijken achter te staan. Aan de mate, waarin elk hunner vergiffenis behoefde, beantwoordde de kracht van elks geloof. Geringe afdwalingen bij matige liefde ter eener zijde, grove overrtredingen bij aanbidding aan den anderen kant. Een teekening naar het leven, waarbij dan

1) Bl. 49. 2) Bl. 51.

tot den exclusieven pharisaeër de aanmaning gericht mocht worden: „Hare zonden mogen haar vergeven worden, die vele waren!" gelijk tot den onvriendelijken oudsten broeder de raad: „Verheug u en wees blijde, want deze uw broeder, die dood was, is levend geworden." Wat gebrekkige redeneering en stilistische onjuistheid schijnt, is niet anders dan de alleszins natuurlijke invloed, door de gedachte aan de werkelijkheid uitgeoefend op den vorm van het beeld. Als de Schrijver, die deze onderstelde fouten breed uitmeet, terloops ook het verhaal van Jezus' verhouding tot Martha en Maria ter zijde schuift, met de verzekering: „Dat Lc. hiermede bedoeld heeft „de voortreffelijkheid van het Paulinisme boven het wettelijk standpunt" in het licht te stellen, is eene bewering, waartoe niets ons recht geeft" [1]), dan voeg ik het een bij het ander en zeg: hier zijn wij de grenzen van het debat genaderd. Het critisch voelen begint, waar het critisch weten eindigt. Gij hebt een anderen geest dan wij!

Na de behandeling van deze vier hoofddeelen laat Dr. Bakhuyzen nog de bespreking volgen van een paar punten, die elders minder gevoegelijk onder dak gebracht konden worden.

Zoo het geslachtsregister van Lucas. Prof. Scholten zag daarin een poging om den luister der afstamming van David eenigermate te temperen en speurde heiden-christelijke traditie in de uitdrukking „Adam, de zoon van God," waarbij dan Adam de „type van Jezus" wezen zou. Onze Schrijver is geneigd de gansche genealogie voor een interpolatie te houden, en anders minstens de woorden *ὡς ἐνομίζετο*. In elk geval, meent hij verder, blijft de Christus ook hier, zoo niet via Salomo, dan toch via Nathan, een zoon van David, en dat „Jezus" zou afstammen van de „type van Jezus" dunkt hem zonderling. „Er blijft alleen over, dat Lc. ook de vóórvaderen van Abraham tot Adam opgeeft, wat inderdaad niet veel zeggen wil" [2]). Niet veel? Maar indien het nu toch „iets" zeide, kwam dat iets dat niet mede in rekening? — Tegen de onderstelling van Hilgenfeld, dat de uitdrukking *ἐντὸς ὑμῶν*, aangaande het Koninkrijk [3]), doelt op een paulinisch „schon in-

1) Bl. 50. 2) Bl. 53. 3) Luc. 17 : 21.

nerlich dasein" van dat Koninkrijk, verwijst onze Schrijver naar de kort daarop voorspelde schitterende verschijning van den Zoon des Menschen [1]), een tweede verzekering, die de eerste te niet doet en wijzen zal op te maken onderscheid tusschen „de oorspronkelijke beteekenis van Jezus' woorden" en „de opvatting daarvan door Lucas" [2]). Tot het geschil in quaestie doet deze opmerking niet veel af. Ook kan het boven aangehaalde woord van Gustave d'Eichthal hier misschien licht verspreiden. — Eindelijk de betrekking tusschen het derde evangelie en de paulinische brieven, „een zaak... die velen geleerden zeer belangrijk voorkomt." Hier is het Holtzmann, die ter verantwoording geroepen wordt. Een debat over zulk een onderwerp kan men zich voorstellen. Bij het beoordeelen van litterarische verwantschap komt het alweer aan op den smaak en op het gevoel. Ook heeft het doel, dat men beoogt, vaak invloed op den uitslag. Als het kwartier is, kan de een met hetzelfde recht opmerken, dat het pas half sloeg, als de ander, dat het uur bijna om is. Natuurlijk dan, dat menige plaats, door Holtzmann onder de argumenten voor zijn stelling gerekend, door Dr. Bakhuizen als van onwaarde werd ter zijde geschoven. Niet ten onrechte, zou ik meenen. Intusschen ontmoet ik hier de verklaring, dat de beweerde overeenkomst tusschen evangelie en brieven voor het grootste gedeelte alleen in schijn bestaat. „Voor het grootste gedeelte, zeg ik, want dat Lc. 22 : 19, 20 (het avondmaalsbericht) eene copie is van 1 Cor. 11 : 23—25, ziet iedereen. Die verzen staan echter, gelijk ik hierboven opmerkte, zoo vreemd en zonder samenhang met het overige, dat ik aan hunne echtheid twijfel" [3]). Voor ons, die meenden den eigenaardigen vorm dezer woorden voldoende te kunnen verklaren, bestaat voor zulk een twijfel geen reden en behoudt de opmerking haar kracht. Ook lees ik bij de behandeling van het opstandingsbericht met het daar voorkomende ὤφθη Σίμωνι: „Wij kunnen uit die overeenkomst het besluit trekken, dat het verhaal, waarvan Lc. zich bediend heeft, meer overeenkomst gehad heeft met dat van Paulus, dan de bron, waaruit de eerste evangelist heeft geput" [4]). Dit moge niet

1) Luc. 17 : 24.
2) Bl. 54.
3) Bl. 55.
4) Bl. 57.

veel zijn, het is toch weer iets. En „iets" is ook de waarheid: „dat ζῆν τῷ θεῷ in het N. T. alleen bij Lc. en Paulus voorkomt." — Daarentegen spreekt mij de Schrijver veel te boud, wanneer hij tusschen Lucas en de Apocalyps verband zoekt. Men oordeele. Het zal hier geen woordelijke overeenkomst zijn, die toevallig kan wezen — de Schrijver van Handelingen moest anders wel uit Plato hebben geput [1]) — maar de tekst van Lucas zal slechts uit dien van het boek der Openbaringen te verklaren zijn. De derde evangelist nl. verzekert: „Er zal groote nood zijn op aarde en toorn over dit volk. En zij zullen vallen door de scherpte des zwaards en gevankelijk weggevoerd worden onder al de volken, en Jeruzalem zal door de heidenen vertreden worden, totdat de tijden der heidenen vervuld zijn" [2]). Bij die καιροὶ ἐθνῶν heeft men gedacht aan den brief aan de Romeinen en de daar voorkomende voorzegging van de verharding van Israël, die duren zal, ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσελθῇ [3]). Onze Schrijver nu verwijst naar de verzekering van den ziener van Patmos, dat het voorhof buiten den tempel overgelaten wordt aan de heidenen, die τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσιν μῆνας τεσσεράκοντα καὶ δύο [4]). Indien Dr. Bakhuyzen consequent was, had hij verder moeten gaan en aan deze opmerking moeten vastknoopen een bepaling van den tijd, waarin het derde evangelie geschreven werd. Dit zou dan geschied moeten zijn, alvorens de τεσσεράκοντα καὶ δύο μῆνες na de verwoesting van Jeruzalem verloopen waren. Want niet beter dan de paulinische verwachting, dat de volheid der heidenen zal ingaan, schijnt te passen na de vermelding van Jeruzalems vertreding, voegt op belangrijken afstand van het jaar 70 de herinnering aan den termijn, voor de vertreding door den Apocalypticus gesteld. Ik voor mij acht de traditioneele verklaring nog zoo verwerpelijk niet. Te minder als ik opmerk, dat Lucas, in onderscheiding van Matthaeus [5]), spreekt van een ὀργή, die wezen zal τῷ λαῷ τούτῳ, opmerk, hoe de schrijver het onchristelijke Israël in zijn geheel strafwaardig stelt tegenover de heidenen, als de rechtmatige tuchtmeesters.

---

1) Bl. 58.
2) Luc. 21: 23, 24.
3) Rom. 11: 25.
4) Ap. 11: 2.
5) Matth 24: 20.

Zou niet deze tegenstelling straks vervallen, als naar de paulinische verwachting beiden als nieuwe schepselen zouden zijn ingegaan in de nieuwe christelijke gemeenschap? In elk geval is de door Dr. Bakhuizen ontdekte litterarische verwantschap niet van dien aard, dat zij zijn slotwoorden rechtvaardigt: „Dat een schrijver, die zulk een grootendeels joodsch geschrift gebruikt en er het gezag van erkent, een verklaard voorstander van het Paulinisme zou geweest zijn, komt mij niet waarschijnlijk voor.” Ook hier speur ik den advocaat, die pleidooi stelt tegenover pleidooi.

Aan het einde gekomen van den weg, dien hij zich ter bewandeling had voorgesteld, maakt Dr. Bakhuyzen nu zijn slotsom op.

Deze kan „niet gunstig zijn voor de stelling, dat het Lc.ev. een dogmatisch en meer bepaald een Paulinisch of heidenchristelijk karakter heeft.”

„Geen der groote leerstukken, die Paulus eigen zijn, vinden wij daarin terug.”

„Invloed van de brieven van Paulus op den inhoud of den vorm van het derde evangelie is niet aan te wijzen.”

„De twaalf apostelen .... bekleeden in het derde ev. een zeer eervolle plaats.”

„Een ev., waarin de Heidensche hoofdman wordt geprezen, omdat hij Joodschgezind is, waarin den apostelen als hoogste belooning wordt voorgehouden, dat zij zitten zullen op tronen, oordeelende de 12 geslachten Israëls, kan niet gezegd worden een anti-joodschen geest te ademen.”

„Dat Lc. op een antinomistisch standpunt zou staan, wordt door geen enkel argument gesteund.”

„Ook kan een schrijver, die in het aanhalen van het O. T. verder gaat dan zijn bron, het ev. van Mc., en die gebruik maakt van de Openb. v. Joh., geen vertegenwoordiger van het heiden-christendom heeten.”

De „verzen en pericopen,” die niet uit „Joodsch-christelijke bronnen afkomstig” zijn — het laatste gedeelte van de prediking te Nazareth, de gelijkenissen van den verloren zoon en van den barmhartigen Samaritaan, de verhalen van Martha en Maria, van den dankbaren Samaritaan, van de berouwhebbende

zondares — geven aan het derde evangelie „een eigenaardig karakter". „Zij getuigen van onbevangene en ruime opvatting van de bestemming des evangelies". Schrijver moet evenwel opmerken, „dat dit nog geen Paulinisme is". „Dat Lc. die verhalen met een polemische bedoeling in zijn werk heeft ingelascht, is nergens gebleken. Wij hebben integendeel gezien, dat hij de anti-Joodsche strekking die zij hadden, niet heeft gevoeld".

„Van den strijd der partijen, die in den eersten christentijd bestaan heeft, vinden wij in zijn ev. geen sporen; hij is geen partijman, staat ook niet verzoenend tusschen twee uitersten; hij kent den strijd niet; hij heeft alleen berichten verzameld tot stichting zijner geloofsgenooten".

Ziedaar de conclusiën, die zeker alleszins merkwaardig mogen heeten.

Dat er in den eersten christentijd een strijd van partijen geweest is, wordt door den Schrijver erkend. Ook dat de oorsprong van zekere verhalen, die in de evangeliën bewaard gebleven zijn, met dien strijd samenhangt. Aan een „bewusstlose" of „absichtslose Erdichtung" als die, waarvan Strauss in 1836 sprak, denkt hij vermoedelijk niet. Slechts zal Lucas den strijd niet gekend hebben.

Waarmee zooveel gezegd is, dat hij òf geweest is een eenvoudige, die allerlei gegevens in de evangeliën tot anderer stichting bijeenverzamelde, zonder er de portée van te gevoelen — Pierson zou misschien zeggen een dorpspastoor —, of, dat hij leefde in een tijd, toen het catholicisme reeds kalm heerschappij voerde en aan het onstuimig verleden al niet meer dacht.

Dr. Bakhuyzen stelt misschien zoowel het een als het ander. Althans bij herhaling doet hij het uitkomen, dat een schrijver, als die van het derde evangelie, voor oneffenheden en tegenspraak in zijn voorstellingen ter nauwernood verantwoordelijk is, en het beweren, dat Marcions evangelie aan dat van Lucas als origineel ten grondslag lag, dunkt hem nog zoo verwerpelijk niet.

Nu, in een vrij late dateering van het derde evangelie zou ik met hem mee kunnen gaan. Als Dr. Bakhuyzen niet een beroep op Handelingen bij voorbaat onontvankelijk had verklaard, zou ik hem kunnen wijzen op de tijdsbepaling, die ik eens voor laatstgenoemd geschrift, in verband met zijn catho-

liseerende strekking, meende gevonden te hebben [1]). Maar van zoo overdreven naïeveteit van dezen Lucas is mij weinig gebleken. Eischt de verzameling van verzen en pericopen tot stichting van zekere lezers niet eenige opvatting aangaande de soort van stichting, waarvoor die lezers vatbaar zijn, en zal die opvatting niet onwillekeurig invloed oefenen op de keuze der stof? Een van tweeën, de schrijver, die stichten wil, richt zich naar den smaak zijner lezers, of hij wenscht, dat zijn lezers zich zullen richten naar hem. In beide gevallen zal hij kleur bekennen. Dr. Bakhuyzen wenscht toch niet, dat wij het begrip „tendentie" geheel zullen bannen uit de oud-christelijke litteratuur? Tegenover de mogelijkheid, dat het Lucas „niet hinderde", zoo de berichten, die hij verzamelde, „niet allen denzelfden geest ademden", stel ik de mogelijkheid, dat dit verzamelen van het ongelijksoortige en het toelaten daarbij van tegenspraak tot zekere hoogte in verband stond met de oogmerken des schrijvers. Ook bij Matthaeus „ademt" niet alles „denzelfden geest". Men heeft er uit afgeleid, dat het een voor joden-christenen bestemd pleidooi voor het universalisme is. Kunnen de onevenredigheden en de tegenstrijdigheden uit het derde evangelie niet op soortgelijke wijze samenhangen met des schrijvers doel?

Maar indien dan de opname van zekere „verzen en pericopen" aan het evangelie naar Lucas „een eigenaardig karakter" gaf, welk was dit karakter?

Niet een paulinisch, zegt onze Schrijver. Of al een deel der stof getuigt van „onbevangene en ruime opvatting van de bestemming des evangelies", hij moet daarbij opmerken, dat „dit nog geen Paulinisme is."

Wat is dan Paulinisme?

Hier laat de Schrijver ons in den steek.

Uit de formuleering van zijn slotsom zou men opmaken, dat Paulinisme volgens hem is het aanvaarden der „groote leerstellingen, die Paulus eigen zijn"; overvloedig gebruik maken van paulinische brieven; geringschatting der twaalf apostelen; aanmaning tot evangelieprediking onder Samaritanen en heidenen of verheffing van de heidenen boven de joden, en antino-

1) Theol. Tijdschr. 1879, '80.

misme. Uit zijn ontdekking nl. dat van dit alles in Lucas niets te vinden is, leidt hij af, dat het Lucas-evangelie niet een „Paulinisch of heidenchristelijk" karakter heeft. Evenwel wijst dit *of* niet op gelijkstelling, maar op naast elkander stelling. Met Harnack erkent hij, dat Paulinisme en Heidenchristendom twee verschillende richtingen zijn. Een opzettelijke omschrijving van het Paulinisme in engeren zin geeft hij niet. Dan, in het gegeven geval doet dit weinig ter zake. Tot geen van beide richtingen acht hij Lucas te behooren. Met Harnacks „onderstelling, dat het Lc.-ev. een document is van het zich tot Katholicismus ontwikkelend Heiden-christendom", kan hij zich evenmin vereenigen. Noch een paulinisch, noch een heidenchristelijk karakter heeft Lucas. Hij heeft in 't geheel geen „dogmatisch" karakter!

Dit nu gaat òf te ver, òf het is een spelen met woorden.

„In den laatsten tijd," zegt onze Schrijver, „is aan het stelsel der Tubingsche geleerden menige stoot toegebracht. Hunne voorstelling van den strijd der partijen in de eerste anderhalve eeuw na Chr. vindt niet meer zooveel instemming." Terecht, want de formuleering van het vraagstuk is minder eenvoudig geworden. Harnack spreekt van minstens *vier* richtingen in het apostolisch tijdvak en van die vier is het Paulinisme slechts één [1]). Ook is de plaats, die voor het Gnosticisme in de geschiedenis van het wordend Christendom valt in te ruimen, vooral niet ingekrompen. De taak, om in het spectrum der oud-christelijke leeringen de kleur aan te wijzen, waarmede eenig oud-christelijk geschrift getint is, werd er voorwaar niet gemakkelijker op. Maar eenigerlei richting vertegenwoordigt het toch zeker. Een kleur draagt het in elk geval.

Zoo nu draagt Lucas, zou ik meenen, een „paulinische" kleur.

Maar, als wij op het tegenwoordig standpunt der critiek van het „Paulinisme" van Lucas spreken, bedoelen wij dan eigenlijk wel veel anders, dan dat zijn werk zich kenmerkt door een „onbevangen en ruime opvatting van de bestemming des evangelies"? Dr. Bakhuyzen was in zijn volle recht, toen hij ondernam, tegenover de eenzijdige wijze, waarop men eertijds

1) Dogmengesch. S. 63 ff.

onder den invloed van de Tubingsche geschiedbeschouwing het derde evangelie maakte tot een partijgeschrift, een mildere opvatting aan te bevelen. Inderdaad zijn wij niet gerechtigd tot de onderstelling, dat de evangelieschrijvers van den ouden tijd, met het talent van een Pfleiderer, uit de paulinische brieven — afgezien van de vraag, of zij die brieven ter hunner beschikking hadden — een complex van paulinische leeringen samenstelden en vervolgens met de consequentie van een Bruno Bauer het ontworpen stelsel poogden te wringen in een levensbeeld van den Christus, als doeltreffend propaganda-middel. In dit geval mogen wij met Strauss zeggen: „Allerdings ist die Gränzlinie zwischen Absichtslosem und Absichtlichem hier nicht leicht zu ziehen" [1]). Veel wat tendentie scheen, is misschien een argelooze uiting geweest van denkwijze of gevoel. Maar daarmede is niet gezegd, dat symbolische voorstellingen, ter wille van het partijbelang ontworpen, door de compilatoren, die ze verzamelden, in heur dogmatische waarde werden miskend. En indien eens de schrijvers, de ze ons overleverden, niet uitsluitend verzamelaars waren? Dan verkreeg de oorspronkelijke tendentie van het overgeleverde door de moedwillige samenvoeging nieuwe kracht!

Van eenzijdigheid en overdrijving is, dunkt mij, op zijne beurt Dr. Bakhuyzen niet vrij te pleiten.

Met vrijmoedigheid heb ik getracht dit aan te toonen. Hier en daar dong ik op het door hem betoogde iets af. Ik heb mij zelven daarbij afgevraagd, of het ook een bedenkelijk teeken zou zijn van naderenden ouderdom, dat ik, als een verstokt Tubinger, niet mee kan gaan in de richting, die hij heeft aangewezen. 't Is verklaarbaar, dat ik die vraag niet terstond toestemmend beantwoordde. De Schrijver moge mij dit ten goede houden. Ook indien mijn stijl soms ongedachte wendingen nam. Dien men liefheeft, kastijdt men. Werkelijk hebben wij aan Dr. Bakhuyzen groote verplichting, in zooverre hij ter eener zijde het paulinisch karakter, dat aan Lucas mag worden toegekend, tot zijn juiste afmetingen heeft teruggebracht. In dat opzicht is zijn boek een epoque-makend geschrift. Maar als hij aan den anderen kant zich laat verleiden

1) Leben Jesu. 1840 I, S. 89

tot de conclusie: „Als getuige van het Paulinisme kan, als mijn werk eenige waarde heeft, het ev. van Lc. niet optreden," dan houden wij daartegenover het „eigenaardig karakter" van Lucas, met name „zijn onbevangene en ruime opvatting van de bestemming des evangelies" vast, en dat met te grootere vrijmoedigheid, naarmate ons meer „verzen en pericopen" zijn overgebleven, die het Dr. Bakhuyzen onzes inziens niet gelukt is te ontdoen van dogmatische tendentie en kleur.

Assen, Febr. '89. H. U. MEYBOOM.

EENE NIEUWE HYPOTHESE OVER DE APOKALYPSE VAN JOHANNES.

In de *Theol. Studiën* van 1886 [1]) verscheen een opstel van G. J. Weyland, waarin een nieuwe hypothese over het ontstaan der Johanneïsche Apocalypse werd voorgedragen. De schrijver kwam tot de slotsom, dat het boek, oorspronkelijk van joodschen oorsprong, door een Christen geïnterpoleerd was. Bij het afdrukken zijner schets vernam hij, dat in Duitschland een geschrift van E. Vischer was verschenen, waarin dezelfde hypothese verdedigd werd [2]). Natuurlijk moest zulk een tijding voor hem een teleurstelling zijn. Toch gaf hij zijn plan niet op, om in een afzonderlijk werk, waaraan hij bezig was, deze hypothese uitvoeriger toe te lichten. Op den 7den November van het vorige jaar verdedigde hij zijn dissertatie, getiteld: *Omwerkings- en compilatiehypothesen toegepast op de Apokalypse van Johannes.*

Het eerste gedeelte [3]) bevat een historisch overzicht van de bestrijders der eenheid, van Hugo de Groot tot Otto Pfleiderer. Van hun hypothesen wordt een meer of minder uitvoerige critiek gegeven. Aan de beoordeeling van Völter's omwerkingshypothese ontleenen wij een bedenking, waarop de aandacht verdient gevestigd te worden: „Dr. Völter is ten eenenmale in gebreke gebleven, duidelijk te maken *hoe zulk eene omwerking mogelijk was.* En toch laat het gezond verstand zich het recht niet ontnemen, over zoo wonderlijke wordingsgeschiedenis na te denken. Men zou kunnen zeggen: de hypothese van Völter geeft recht te

---

1) p. 454—470.

2) Wij schreven daarover eenige bladzijden in de *Bibl. v. Mod. Th.* IX, p. 133 vv.

3) p. 1—62.

vragen, of soms aan den Ur-apokalypticus en zijne navolgers de snelpers ten dienste heeft gestaan.... Was R^1 (de eerste omwerker der oorspronkelijke Apokalypse van Johannes met de drie jaar later daaraan toegevoegde hoofdstukken van dezelfde hand) een der weinige gelukkigen die het voorrecht hadden de Johanneïsche Apokalypse te kennen, of was het een bekend geschrift? Dit laatste ligt voor de hand.... Maar hoe kon het dan den Klein-Aziaat dier dagen gelukken „seine Klagen und Hoffnungen hineinzutragen"? Laat hem zulks gedaan hebben in zijn exemplaar, of in dat van den kring waarin hij verkeerde. Maar welke tooverkracht was in staat als in één oogwenk al de oorspronkelijke handschriften, waarin aller oogen gretig lazen, te doen verdwijnen, zoodat men reeds na een twintigtal jaren in den tijd van den tweeden omwerker niet anders wist, of het werk van *c* (den eersten omwerker) was ook dat van *a/b* (Johannes apostolus)? Wij vragen, hoe is het mogelijk dat de tijdgenooten van den eersten omwerker de door hem vermeerderde uitgave aan jongere geslachten in handen gaven, terwijl zij zelven met eigen hand de kortere maar echte Johanneïsche Apokalypse, eene hunner kostbaarste bezittingen, hadden opgeslagen en zich in dit geschrift hadden verdiept?" [1]).

Op de vraag waarin het verschil bestaat tusschen Vischer en den schrijver dezer dissertatie, wordt het volgende antwoord gegeven: de christelijke Redactor van Vischer heeft een samenhangend joodsch geschrift omgewerkt. Volgens Weyland was die Redactor een compilator, die zijn beide joodsche bronnen tot één geheel vereenigde. Van waardeering der door Völter en Weiszäcker verkregen resultaten kon bij Vischer geen sprake zijn. „Zijn geschrift biedt onzes inziens wel den sleutel aan, maar laat de Apocalypse voor allen die naar hare eenheid en dus ook naar den tijd van haar ontstaan vragen, een gesloten boek blijven" [2]). Deze laatste opmerking munt niet door duidelijkheid uit.

De weerlegging der hypothese Sabatier-Schoen, volgens wie de Openbaring een christelijk boek is, waarin joodsche frag-

1) p. 38 vv.
2) p. 55 v.

menten zijn opgenomen [1]), is wat al te beknopt [2]). Er wordt een beroep gedaan op Schürer's aankondiging van Schoen's geschrift.

De meeste sympathie heeft onze schrijver voor Pfleiderer's gevoelen [3]). Deze onderscheidt den christelijken interpolator onder Domitianus van den christelijken Redactor uit den tijd van Hadrianus. Ook schijnen volgens hem minstens twee schrijvers aan de joodsche Apocalypse („die Hauptmasse von Cpp. 4 — 22 : 5") gearbeid te hebben. De joodsche Apocalypticus, die onder Vespasianus schreef, nam wellicht twee „selbständige apokalyptische Flugblätter" uit den tijd vóór en na Jeruzalem's verwoesting in zijn werk op.

Onder de bestrijders van de eenheid der Apocalypse komen Evanson en Schwegler, die de echtheid der 7 brieven ontkenden, niet voor. Maar in de „bijvoegingen en verbeteringen" aan het slot worden hun namen vermeld. Dr. Manchot, volgens wien wij het kunstwerk der Apocalypse niet meer in zijn oorspronkelijke gestalte bezitten [3]), is blijkbaar voor onzen schrijver een onbekende gebleven.

Het karakter der Apocalypse — zoo luidt het opschrift van Hoofdstuk II [5]). Met Vischer neemt Weyland aan, dat „zij tegelijk een echt joodschen en een echt christelijken geest ademt", waaruit het zich verklaren laat, dat dit boek wegens zijn joodsch karakter door velen verworpen, om zijn stichtelijke elementen door anderen hoog gewaardeerd werd. Uitvoerig wordt het tweeslachtig karakter der Apocalypse betoogd. Maar wij kunnen de bewijsvoering laten rusten. Wie van dit tweeslachtig karakter door Vischer niet overtuigd is, hij zal zich evenmin door Weyland laten bekeeren. Maar hierop komt het aan: Is het den laatste gelukt het bewijs te leveren, dat de christelijke Redactor zich van twee joodsche fontes — de mogelijkheid werd door Vischer niet ontkend — bediende; nauwkeurig den inhoud en den tijd van het ontstaan dier bronnen,

1) Wij gaven daarvan een beoordeeling in *Th. Tijdschr.*, 1888, p. 496 vv.

2) p. 60.

3) p. 60 vv.

4) Vgl. *Die Heiligen* (1887), p. 145.

5) p. 63—143.

het gebruik, door den compilator van elk van beide gemaakt, te bepalen?

Terecht is volgens Weyland op „het zwakke punt in Vischer's theorie" gewezen: in H. 12 wordt de Messias uit het geslacht van David geboren, terwijl reeds H. 5 : 5 sprake was van den leeuw uit Juda's stam, die overwonnen heeft, om het boek en zijn zeven zegels te openen. Weyland erkent, dat de voorstelling in H. 12 niet zeer helder is. De moeder van den praeëxistenten Messias, in den hemel geboren, is het vervolgde Sion, als ideale realiteit gedacht. Van haar zetel boven de maan vlucht zij naar de woestijn, terwijl haar kind een schuilplaats bij God en zijn troon vindt (Beteekent ἡρπάσθη πρὸς τὸν θεὸν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ niet nog iets meer?).

De bezwaren tegen H. 12 in verband met H. 5—9 verdwijnen volgens Weyland, indien men de eenheid der joodsche Apocalypse prijsgeeft. De christelijke Redactor putte uit twee joodsche bronnen: in de eene kwamen de laatstgenoemde hoofdstukken voor, in de andere stond het eerstgenoemde hoofdstuk. Men zou kunnen vragen: waarom maakte hij dan op zulk een onbeholpen wijze van zijn bronnen gebruik? Al heeft de Redactor zich volgens Weyland niet „door historisch-kritische overwegingen bij zijn arbeid laten leiden" [1]), welke reden bestond er voor hem, om het optreden van een aardschen Messias aan de geboorte van een hemelschen Messias te laten voorafgaan?

Wij zullen thans nader met de joodsche fontes dienen kennis te maken (de oudste wordt ב, de jongste א genoemd). De auteur der oudste bron (waartoe o. a. H. 11—13 behooren, met uitzondering van 11 : 8b; 12 : 11, 17b) schreef te Jeruzalem, vóór de verwoesting dier stad, toen Vespasianus in Judea was. Weyland's verklaring van het getal 666 door *Kesar Romein* is niet nieuw, gelijk hij meent. Wij vinden haar ook bij Manchot [2]). „Een der koppen van het dier was als afgeslagen ten doode en zijn doodswonde werd geheeld" (13 : 3; vgl. vs. 12 en 14) — zou hier, gelijk de schrijver beweert, op de nederlaag van Cestius Gallus bij Beth Horon en de daarop gevolgde zending van Vespasianus gedoeld zijn? Mij dunkt, boven

1) p. 154 (Noot).
2) t. a. p., p. 153.

zulk een gekunstelde verklaring verdient de gewone opvatting de voorkeur: hier wordt gezinspeeld op Nero's dood en het kort daarna verspreide gerucht van des keizers verblijf bij de Parthen [1]).

Omtrent de jongste bron worden wij uitvoeriger ingelicht. Haar schrijver leefde later, in een tijd zonder verwachtingen. Hij had Rome aanschouwd (van hem zijn o. a. H. 17, met uitzondering van vs. 6^b en 14, en H. 18, behalve *καὶ οἱ ἀπόστολοι* in vs. 20), dat na Jeruzalem's val niet lang meer zou kunnen bestaan. Titus was op den troon en aan zijn zijde Berenice, aan wie misschien de schildering der vrouw in H. 17: 4 en 16 ontleend is. Maar hij beschrijft den tijd van dezen keizer profetisch en verplaatst zich in dien van Vespasianus. Bij het zevental keizers voegt hij nog een achtsten, omdat onder Titus een pseudo-Nero als tegenkeizer was opgetreden. Het wordt onwaarschijnlijk geacht, dat hij Domitianus als een „portio Neronis de crudelitate", gelijk Tertullianus hem noemt Apol. C. 5), heeft leeren kennen. Immers de Apocalypticus treedt ook als *profeet* op. Nog vernemen wij, dat hij onder den indruk der verwoesting van Herculanum en Pompeji en van den driedaagschen brand te Rome de wereldstad verliet. Bij zijn terugkeer te Jeruzalem vernam hij de tijding van Titus' dood en in diens kortstondige regeering zag hij de straf voor den tempelverwoester. In het najaar van 81, onmiddellijk na Titus' dood, is de jongste bron geschreven. De schrijver vleit zich, dat het resultaat, waartoe hij gekomen is, alle bezwaren „van eenig gewicht" oplost.

Ligt het misschien aan mij, dat ik niet overtuigd ben? Wij willen aannemen, dat de auteur van H. 18, die zijn verwenschingen uit tegen de groote stad Babylon, te Rome vertoefd heeft. Maar dat hij daar juist onder Titus' regeering zijn verblijf moet gehouden hebben, blijkt niet. Het beroep op den Pseudo-Nero, tijdens de regeering van dezen keizer opgetreden, is alles behalve afdoende. Gesteld, dat er onder Titus een valsche Nero opstond, hetgeen door sommigen betwijfeld wordt [2]), het optreden van een Pseudo-Nero in 88 staat vast [3]).

---

1) Suetonius, Nero 57; Tacitus *Hist.* I, 2.

2) Zonaras maakt daarvan melding in zijn *Annales* XI, 18.

3) „Mota prope Parthorum arma falsi Neronis ludibrio" (Tacitus in *Hist.* I, 2).

Maar er is meer. Wij vernemen, dat „de arbeid van den Apocalypticus slechts *gedeeltelijk* als een vaticinium post eventum moet beschouwd worden." Den tijd van Titus beschreef hij profetisch, maar dien van Domitianus? „Wie deze toekomst in heden verandert, miskent den visionairen geest en heft eene der hoofdredenen op, waaruit zich het ontstaan van het apokalyptisch geschrift laat verklaren." Mij dunkt, de bewijsvoering is alles behalve overtuigend [1]).

En wat zullen wij zeggen van al die conjecturen omtrent de indrukken, door den Apocalypticus te Rome ontvangen? Weyland vermoedt, dat hij behoorde tot hen, die den zegetocht van Titus naar Rome opluisterden. Maar dan heeft hij ook Vespasianus op den troon gezien. Of hij te Rome gebleven is tot den dood van dezen keizer, vernemen wij niet. Maar in elk geval was hij in de wereldstad, toen Titus in het laatst van Juni 79 de regeering aanvaardde, met Berenice aan zijn zijde, die op de spelende phantasie van den Apocalypticus een buitengewonen indruk schijnt gemaakt te hebben. Evenwel kan hij niet lang van Titus' regeering getuige geweest zijn. Immers wij vernemen, dat hij onder den indruk der vreeselijke uitbarsting van den Vesuvius en van den grooten brand te Rome de stad verliet. Maar deze beide gebeurtenissen hadden niet gelijktijdig plaats: de eerste op 24 Augustus 79, dus twee maanden na Titus' troonsbeklimming, de laatste eerst in het volgend jaar. Teruggekeerd — waarschijnlijk naar Jeruzalem —, verneemt hij de tijding van Titus' dood en schrijft „onmiddellijk" daarna — er moest toch zeker eenige tijd verloopen, voordat het bericht uit Rome te Jeruzalem kwam! — zijn Apocalypse. Waar hij tusschen het verlaten van Rome na den brand in 80 en den herfst van 81 — Titus stierf in September van dat jaar — vertoefd heeft, vernemen wij niet.

Hoe de Redactor van zijn bronnen gebruik heeft gemaakt, zal ons later blijken. Maar kunnen wij met Weyland diens ar-

---

1) Harnack heeft mijns inziens bewezen, dat 17: 11 (*καὶ τὸ ϑήριον ὃ ἦν καὶ οὐκ ἔστιν, καὶ αὐτὸς ὄγδοός ἐστιν, καὶ ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν, καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει*) voor een christelijke interpolatie moet gehouden worden (*Texte und Untersuchungen*, II Band, Heft 3, p. 134 vv.), in welk gevoelen door Pfleiderer (*Das Urchristenthum*, p. 334 v.) gedeeld wordt.

beid eerst tusschen 130 en 140 plaatsen? De tijd, waarin de dwaalleeraars optreden, van wie de zendbrieven gewagen, valt moeilijk te bepalen. De vervolgingen wijzen op de laatste jaren van Trajanus' regeering. Ook kon in dien tijd van Laodicea, de in het jaar 61 door een aardbeving verwoeste stad, zeer goed gezegd worden, dat zij rijk was en aan geen ding gebrek had (3: 17). In 1: 3 wordt gesproken van het voorlezen en het hooren van het woord der profetie. Ook Justijn de Martelaar schrijft in zijn eerste Apologie van de gewoonte, om op den Zondag uit de gedenkschriften der apostelen of uit de profetische boeken voor te lezen, waarna de voorganger een woord van opwekking en vermaning sprak. Maar niets verbiedt ons aan te nemen, dat dit gebruik reeds sinds eenige jaren bestond. De Christologie van den interpolator [1]) kan geen bezwaar zijn tegen het gevoelen, dat onze Apocalypse in het einde van Trajanus' of in het begin van Hadrianus' regeering, dus omstreeks het jaar 120, bewerkt is. Dit zou natuurlijk het geval niet zijn, wanneer de ἄγγελος ἐκκλησίας met Völter voor den monarchischen bisschop moest gehouden worden — maar ook volgens Weyland berust deze bewering op „eene loutere gissing".

Tegen het gevoelen van Vischer is ook gewezen op de eenheid van stijl. Er zou geen verschil van eenige beteekenis tusschen den stijl der christelijke interpolaties en dien der vertaling van de joodsche Apocalypse bestaan. Deze bewering wordt door Weyland bestreden. De joodsche bestanddeelen zijn volgens hem in het hebreeuwsch geschreven, gelijk blijkt uit de citaten en toespelingen en uit vele Arameïsmen, die later vertaald, hier en daar bewerkt en met andere vermeerderd werden door een schrijver, die de overzetting der LXX gebruikte. Er bestaat verschil van stijl tusschen de verschillende deelen. Een lijst van woorden en uitdrukkingen wordt gegeven, die de

1) Volgens Weyland vinden wij bij hem een Christologie, welke haar object naast God plaatst, als God vereert. Geen voorstelling omtrent Christus in het N. T. bleef ongebruikt (p. 85). Deze bewering is in strijd met hetgeen wij lezen op p. 171 (Noot): „In Apok. XIX, 22 (lees: 13) is Christus ὁ λόγος τοῦ θεοῦ en wel, gelijk Thoma terecht heeft opgemerkt, in der alttestamentlich jüdischen Fassung." Maar dan ontbreekt in onze Apocalypse de christologische voorstelling van het vierde evangelie.

christelijke bestanddeelen niet met de joodsche gemeen hebben. Werd de taal van den Redactor door de bronnen, die hij gebruikte, gewijzigd, ook deze hebben invloed geoefend op zijn eigen taal. Er kan slechts sprake zijn van een *schijnbare* eenheid van stijl.

Wij gaan thans over tot het laatste hoofdstuk, getiteld: *De samenstelling van de Apocalypse* [1]). Beurtelings putte de Redactor uit de eene of de andere bron, waarbij hij van het zijne voegde, óf omdat het verband óf omdat zijn christelijk gevoel dit eischte. Waar hem dit niet noodig toescheen, was hij uiterst conservatief [2]).

Wij zouden te uitvoerig worden, wanneer wij den schrijver wilden volgen bij zijn betoog, wat in elk der 22 hoofdstukken aan een der beide joodsche bronnen ontleend of door den Redactor geïnterpoleerd is.

Natuurlijk komen hier herhalingen voor, daar sommige Capita reeds vroeger besproken werden.

Tot H. 9 maakt de bewerker gebruik van fons א (de jongste), om dan H. 10, waarmede fons ב (de oudste) aanvangt, — 11 : 13 aan deze te ontleenen [3]). Het ware wenschelijk geweest, indien de Redactor met de laatste bron begonnen was, maar hij zag de prioriteit van deze niet in. Telkens ging hij van de eene bron naar de andere over (ב eindigde 21 : 8, א 22 : 11). Als proeven kiezen wij slechts een paar hoofdstukken:

H. 14 : 1 van den Redactor.
„ 2, 3 uit de jongste bron.
„ 4, 5 van den Redactor.
„ 6, 7 uit de oudste bron.
„ 8 van den Redactor.
„ 9—11 uit de oudste bron.
„ 12, 13 van den Redactor.
„ 14—20 uit de jongste bron (Deze verzen stonden hier oorspronkelijk na 16 : 20).

---

1) p. 143—175.

2) Toch heet hij (p. 55) minder conservatief dan Vischer's Redactor.

3) De opmerking: „Geen twijfel of de schrijver van X, 11 heeft het oog gehad op XIV, 6 en is de zelfde die I, 1 heeft omgewerkt naar XXII, 6" (p. 155), is mij niet duidelijk.

H. 15 : 1 van den Redactor.
„ 2—4 uit de oudste bron.
„ 5 uit de jongste bron.
„ 6—8 van den Redactor.

Ronduit moet ik bekennen, dat ik mij van den arbeid van een Redactor, die op zulk een wijze met zijn bronnen omsprong, geen voorstelling kan maken.

Aan den christelijken bewerker, van wien de proloog en de epiloog afkomstig zijn, worden thans minder interpolaties toegekend dan vroeger [1]). Een enkel voorbeeld slechts. „Minder juist is het . . . om met Vischer (hij had er kunnen bijvoegen: en met Weyland) [2]) het geheele stuk VII, 9—17 aan R. toe te kennen.” Behalve enkele interpolaties in vs. 9, 10, 14 en de verandering in vs. 17 van *ὁ καθημ. ἐπὶ τῷ θρόνῳ* in *τὸ ἀρν. τὸ ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου* wordt dit fragment in de jongste joodsche bron geplaatst. Ik kan niet inzien, dat deze wijziging gelukkig is. En waarom 15 : 6—8 thans aan den christelijken interpolator worden toegekend, begrijp ik niet. Ook zou ik vs. 18 en 19 van den epiloog een plaats willen geven in de joodsche Apocalypse.

De heer Weyland heeft een zeer verdienstelijk werk geleverd. Met de apocalyptische literatuur is hij nauwkeurig bekend. Niemand zal beweren, dat het hem aan scherpzinnigheid ontbreekt. Maar dat zijn opvatting van de samenstelling der Apocalypse eenvoudiger is dan die van Pfleiderer, gelijk hij beweert [3]), kan ik niet toestemmen. Al deel ik niet in alles in het gevoelen van dezen geleerde, de door hem voorgedragen conjectuur — voor meer wil hij haar niet laten doorgaan — is naar mijn inzien veel eenvoudiger dan de oplossing, in deze dissertatie gegeven. Ook verkeert Pfleiderer niet in den waan, dat alle zwarigheden reeds zijn opgelost. Terecht schrijft hij : „Ueber diese jüdische Grundschrift lässt sich nichts weiter sagen, als dass ihr Standpunkt der rein und streng jüdische ist.” Hij ver-

---

1) „Ontdoet men de Apokalypse van het specifiek christelijke, dan is het overblijvende (± $\frac{2}{3}$) homogeen aan andere joodsche literatuur van dien aard” (p. 65). Vergis ik mij niet, dan kent Weyland niet meer dan $\frac{1}{4}$ aan den Redactor toe.

2) Vgl. *Theol. Studiën*, 1886, p. 469.

3) p. 61.

diept zich niet in allerlei gissingen omtrent de auteurs der beide „selbständige apocalyptische Flugblätter", van wie wij natuurlijk niets weten.

Nog een paar opmerkingen en wij eindigen. Dr. Weyland, die zeer radicaal is, waar het geldt de toepassing der critiek op onze Apocalypse, staat in zijn gevoelen over den oorsprong van andere geschriften des N. T. op een behoudend standpunt. Hij spreekt van „de overige apostolische schrijvers" behalve Paulus, en kent dus waarschijnlijk brieven van Jakobus, Petrus, Johannes. De Christologie der Apocalypse, welke haar object als God vereert, rust „geheel op apostolische grondslagen". Omdat de Apocalypse niet in den apostolischen tijd kan ontstaan zijn, „valt zij als zoodanig buiten de groep der Nieuw-Testamentische geschriften" [1]). Maar dateeren deze dan, zonder uitzondering, uit den tijd der apostelen?

Taal en stijl zijn alles behalve onberispelijk. Ik geef slechts eenige voorbeelden:

terwijl de — hoofdstukken bijna geheel op zichzelve zijn komen te staan (p. 45).

Is onze verbetering juist, welke wij later zullen geven (p. 87).

hier niet op zijne plaats, omdat er nl. geen plaats meer voor is (p. 97).

de oplossing .... met veel energie toegepast (p. 104).

Inderdaad vervuld van deze stad is het gemoed van dezen ziener blijkbaar (p. 108).

Hij verplaatst zich .... in den tijd van .... en kiest dien bij de opsomming der keizers tot zijn heden (p. 110, Noot).

In de vierde eeuw zoude het dit niet meer geweest zijn (p. 113, Noot).

In dit ... van ... voorstellingen verzadigde hoofdstuk (p. 117).

.... is ontstaan, zoodat het ontstaan (p. 120).

Dat er niet meer dan juist zeven gemeenten worden geadresseerd (p. 121).

dat als zoodanig noodzakelijk getuigenis moest hebben af te leggen (p. 123).

Merken wij op dat een latere hand .... bemoeid is geweest (p. 133, Noot).

1) Vgl. p. 67, 85, 87.

Dit verschil laat zich wel gevoelen, althans door wie gevoel heeft, maar zeer lastig beschrijven (p. 138).

Voorgelicht door de onderzoekingen in het eerste hoofdstuk en op grond van de overwegingen in het tweede vereenigd (p. 144).

daar de geheele proloog verzadigd is van ... hoofdgedachten

vol reukwerks } p. 148.
veel reukwerks }

Wij eindigen met den wensch, dat de jeugdige Theologiae Doctor ons nog menige vrucht van zijn wetenschappelijk onderzoek moge schenken [1]).

Maart '89. M. A. N. Rovers.

---

1) Onder het schrijven dezer beoordeeling kreeg ik de *Kerkelijke Courant* van 24 Maart in handen, waarin J. J. D. te Utrecht de volgende klacht uit: „Is het niet om wanhopig te worden, ten minste om zijn verstand te verliezen onder het volgen van den strijd, althans van de discussie over de eenheid van de Apocalypse van Johannes?" De mij onbekende schrijver heeft nauwelijks Weyland's dissertatie goed en wel gelezen en een weinig (!) in overweging genomen, of daar komt het boek van Dr. Spitta — en nu kan hij weer als van voren af aan beginnen! Op dit oogenblik loopen wij volgens hem gevaar, dat hooren en zien ons vergaat! Hij vreest, dat wij in deze eeuw omtrent de Apocalypse nog niet tot zekerheid zullen komen! Waarschijnlijk zal die zekerheid omtrent andere boeken ook nog wel eenigen tijd op zich laten wachten!

BOEKBEOORDEELINGEN.

Edouard Montet, *Histoire Littéraire des Vaudois du Piémont.* Paris 1885.
Edouard Montet, *La noble Leçon.* Texte original etc. Paris 1888.

De uitgaaf van de *Noble Leçon* door Montet dringt mij mijn verzuim goed te maken ten opzichte der *Histoire Littéraire* van dien schrijver, waarvan de redactie van dit tijdschrift mij vroeger opdroeg verslag te geven. 't Zij mij daarbij vergund de aandacht te vestigen op de nieuwe meeningen over de Waldenzen, in den laatsten tijd met name door den hoogleeraar Müller te Giessen te berde gebracht.

Het was reeds bekend, dat deze sekte veel meer den stempel van het middeleeuwsch katholicisme heeft gedragen dan men voorheen aannam. Thans echter wordt niet meer of minder beweerd, dan dat zij althans in de eerste eeuw van haar bestaan in 't geheel geene sekte zal zijn geweest, maar eene soort van geestelijke orde, uitsluitend uit zulke mannen en vrouwen bestaande, die zich aan de prediking enz. wijdden en die hunne bevoegdheid aan de orde, niet aan eenige gemeente ontleenden; terwijl ook later het eigenaardige der Waldenzen hierin zal hebben gelegen, dat zij eene hierarchie wilden van mannen van apostolisch leven, doch verder wat haar macht en taak betrof, geheel aan de katholieke hierarchie gelijk. Wel verre van eene sekte, van gemeenten te vormen, was volgens Müller, *Die Waldenser u. s. w.*, bl. 132, het wegvallen van alle gemeenteverband hun ideaal. Hun zedelijk en godsdienstig streven zou dan ook weinig vertoonen waarin zij zich boven dat van de kerk hunner dagen verheffen; hunne betee-

kenis voor de ontwikkeling der kerk, b. v. als voorbereiders der hervorming, gering zijn. Ziedaar een vraagstuk, dat geenszins alleen de kennis van een curiosum uit de historie der middeleeuwen betreft, maar waaruit ons inzicht kan worden verhelderd in den weg langs welken het westersch Christendom zich in of naast of tegenover „de kerk" heeft ontwikkeld; en dus in de waardij, die daarvoor aan deze laatste en de aan haar verwante instellingen moet worden toegekend.

Intusschen, dat *kan* het geval *worden*. Nog zijn wij zoover niet. Hoeveel belangrijke ontdekkingen op dit gebied zijn gedaan, b.v. het *Rescriptum haeresiarcharum Lombardie ad Leonistas in Alamania* van 1218 (of 1230) door den Münchener hoogleeraar Preger ontdekt, en een ander schrijven der lombardische Waldenzen aan de duitsche van 1368, door Prof. Müller gevonden; hoewel in alle landen, in Bohemen en in Italië, het onderzoek niet stilstond; Berger's *la Bible française etc.*, Comba's *Histoire des Vaudois*, Haupt's *Religiöse Sekten u. s. w.*, Keller's werken verschenen; de Ortlieber te Straatsburg weer werden besproken, en uit de archieven te Freiburg berichten over Waldenzen-processen aldaar in 1399 en 1430 gevoerd door Ochsenbein werden bekend gemaakt; gelijk door Wattenbach de akten der inquisitie van 1393 in Brandenburg en Pommeren, die reeds de oude Matthias Flacius bij 't schrijven van zijn *Catalogus testium veritatis* voor zich heeft gehad en die, sinds verloren gegaan, door W. te Helmstädt zijn teruggevonden; — hoewel dit alles in de laatste tien jaren tot velerlei nadere bespreking in afzonderlijke artikelen en recensiën heeft geleid: — toch is onze kennis van de waldenzische beweging door al dien arbeid niet veel nauwkeuriger geworden, naar 't mij voorkomt. Ik bedoel de kennis van ons, van het godgeleerd publiek. Want de enkelen, die in deze speciale studie geheel tehuis zijn, die onder de lektuur van Preger of Comba aldoor in hun geest bladzijden uit de waldenzen-geschriften of uit die van hunne middeleeuwsche bestrijders op den achtergrond geschreven zien; ja, *hun* zal telkens eenige opmerking van de nieuwe schrijvers deze en gene plaats uit de oude toelichten. Hunne aandacht mag telkens op allerlei nieuws worden gevestigd, dat hunne kennis van bijzonderheden verrijkt; gedurig dit in hunne zienswijze betrouwbaarder, dat

andere onzekerder doet worden. Maar voor een aanschouwelijk beeld der geheele sekte is daarmede voor ons nog niet veel gewonnen. En men wordt soms geneigd te vragen, of het niet vooralsnog een ijdele wensch is, daarop te hopen.

Immers, wat is het geval? Reeds sinds 30 jaren was door Dieckhoff en Herzog het geloof zwaar geschokt aan de traditioneele Waldenzen, „de voorloopers der hervorming", het kleine kuddeke op de savooische Alpen, dat in den duisteren nacht der middeleeuwen „het zuivere licht des Evangelies" brandende zou hebben gehouden, en daarmede de liefde en vereering van het protestantsche Europa had gewonnen. Maar nu moet het ons toch treffen, in de laatste jaren weêr door een deskundige als Preger te hooren uiteenzetten, hoe wel degelijk het algemeen priesterschap der geloovigen en vooral ook de Schrift en het beroep op haar, uit beginsel gedaan, de grondslag van het Waldenzendom is geweest. Volgens Müller daarentegen en eenigszins ook Montet duurde het tot den Hussitentijd, eer hunne geschriften blijk geven van een principiëel verzet tegen de roomsche hiërarchie of leer, op beginselen met bewustheid omhelsd gegrond. Reeds de bronnen zelven bieden ons de meest uiteenloopende en tegenstrijdige berichten omtrent hen. Voorbeelden heeft men maar voor het grijpen. Terwijl b. v. aan celibaat en maagdelijken staat hooge waarde wordt toegekend op tal van plaatsen (nog bij den overgang van de Waldenzen tot het Protestantisme in 1532 waren hunne barbes ongehuwd, en hadden zij vrouwen met de gelofte van ongetrouwd te blijven in hun midden), heet in de Nobla Leyczon het huwelijk eene edele verbintenis; en beroemen zich volgens den Passauer anonymus (de Pseudo-Rainerius von Gieseler) de Waldenzen er op, dat, terwijl de roomsche clerus zich aan ongebondenheid schuldig maakt, ieder van hen met zijne eigene vrouw leeft. „Waldenzen" was de naam voor de leden der orde, die in apostolische armoede en kuischheid leefden, meent Müller; en het Rescriptum vermeldt toch, dat de Lombarden geene echtscheiding toelieten dan ter zake van overspel. Het leekenapostolaat is, zoo schijnt het op menige plaats, hun kenmerk. Als het in het Rescriptum heet, dat de Lombarden ministri *kozen* de nuper conversis vel de amicis, dan krijgt men den indruk van iets anders dan van eene hiërarchische geestelijke

orde. Ook vermeldt Rainerius Sacchoni (c. 1250), die zelf tot de Katharen had behoord en daardoor en door zijn loopbaan als inquisiteur toch wel een bevoegd getuige over ketterij zal zijn, van hen: „quod concessum est cuilibet homini sine peccato mortali consecrare"; en de Passauer Anonymus (c. 1260—70) „quod bonus laicus, etiam mulier, si sciat verba, conficiat" (het sakrament bedienen, eigenlijk de transsubstantiatie voltrekken). Bij zulke en dergelijke uitspraken wordt men zeer geneigd aan het algemeen priesterschap der geloovigen te denken; en Preger heeft, ook op andere gronden, dát een van hunne karaktertrekken genoemd. Maar dan weêr is er sprake van eene hiërarchie met eene rangordening, bisschoppen, presbyters, diakenen, in hun midden. Er wordt onderscheid gemaakt tusschen de perfecti en de credentes of amici. Aan de wijding wordt blijkbaar veel gehecht. Hunne apostelen bedienen sakramenten; aan die apostelen of reizende predikers hangen zij, als de katholieken aan hun priester; terwijl toch de meesten steeds voortgaan de communie uit de hand van dezen gewijden, *katholieken* priester aan te nemen. Doch niets verraadt sterker de onzekerheid, die op dit gebied heerscht, dan de omstandigheid zelve, dat Müller de onderstelling die ik boven vermeldde kan bepleiten. De Waldenzen niet eene vereeniging van geloovigen met voorgangers, niet eene sekte; maar eene vereeniging van rondreizende predikers, met wie de (geenszins afgesloten) kring van hen, tot wie zij zich wendden, in niet dan zeer lossen samenhang stond; mannen die aan hun apostolisch leven — in armoede en kuischheid — de priesterlijke bevoegdheid ontleenden, die elders de wijding door de kerk schonk, om te prediken en biecht te hooren! Men kan eene m. i. zeer gelukkige bestrijding van dit denkbeeld bij Preger, *Ueber das Verhältniss der Taboriten zu den Waldesiern*, Munchen 1887), vinden. Zeer ter snede is Pr.'s opmerking, dat in de bronnen uit den aard der zaak met Waldenzen dikwijls alleen de predikers zijn bedoeld: evenals wanneer men tegenwoordig leest: „de gereformeerden bedienen het avondmaal niet aan een altaar, maar aan een tafel", of: „de methodisten prediken tegenwoordig in verscheidene plaatsen van ons land", daarbij natuurlijk van de predikanten dier kerken wordt gesproken. En iets meer dan de mogelijkheid van zijne bewering, doordat allerlei teksten even

duidelijk zijn, wanneer men onder Waldenzen leden eener sekte, als wanneer men daaronder predikers verstaat, is dan ook door Müller niet aangetoond. Zeker past het sterken nadruk leggen op de armoede beter bij het laatste. Eene orde die het goed der aarde versmaadt is denkbaar: eene gevestigde gemeente die zoo doet, niet. Maar daartegenover staat, dat de middeleeuwen rijk waren aan uiteenloopende toepassingen van het beginsel der armoede. Duidelijk is het niet, hoe de overgang van het gezelschap der leeken-predikers, die zich bij Waldus op zijn voorbeeld aansloten, tot gemeenten zich heeft toegedragen: immers de oorspronkelijke bedoeling van Waldus is het stichten van gemeenten niet geweest, voor zoover wij weten. Doch de vraag is ook niet, wat c. 1170 Waldus heeft gewild: dat mag geweest zijn wat Müller van de Waldenzen beweert; maar of deze laatsten reeds in de eerste tientallen jaren der 13de eeuw vereenigingen ook van min of meer onderling aaneengesloten leeken vormden, zooals Preger m. i. terecht blijft volhouden, reeds op grond van het Rescriptum van 1218. Zeker is het toch, dat de functiën der waldenzen-predikers dan toch vervuld werden ten behoeve van „leeken"; dat zij toch geenszins voor dezelfde kringen of personen werkzaam waren als de priesters der kerk. Zij treden niet, gelijk b. v. de bedelmonniken, als concurrenten der wereldlijke geestelijkheid op. Voorts schijnt het dat zij overal de hunnen hebben gekend; dat waardigheden als die van bisschop toch op een kring van menschen, over wie men bisschop is, wijzen. Toen in de 14de eeuw — getuige de brief van 1368 — de Waldenzen zonder tegenspraak optraden als eene sekte, voelden zij zich als eene voortzetting van eene oude strooming, die naast of boven de gewone katholieke in de Christenheid recht van bestaan had. Toen was er geen zweem van herinnering aan een verleden, waarin zij niet anders dan eene orde zouden zijn geweest. Ook kan ik het vermoeden niet onderdrukken, dat Müller's onderstelling samenhangt met het ongunstig oordeel over iedere sekte tegenover de kerk, aan de school van Ritschl eigen; en dat M.'s polemiek tegen Keller zijne opvatting nog wat heeft verscherpt, zijn oordeel eenzijdig heeft gemaakt. Intusschen blijft het opkomen van zulk eene onderstelling, die wat men tot nu toe uit de bronnen gelezen

heeft, geheel omverwerpt, al een zeer sterk bewijs voor de groote onzekerheid waarin onze gegevens ons brengen.

En is die onzekerheid, die bonte verscheidenheid van trekken, die ons van de Waldenzen worden medegedeeld, ook niet welbeschouwd zeer natuurlijk? Wij hebben hier te doen met eene beweging, die c. 1170 opkwam, — want wat ook omtrent de Waldenzen onzeker zij, niet hun oorsprong van Waldus te Lyon: tijdgenooten berichten ons dat; — en die tot in de 16de eeuw voortwerkte; die van Provence en Noord-Spanje zich uitstrekte tot in Pommeren en Brandenburg (waar zij reeds ruim 100 jaren na haar opkomst zich vertoont); en die dus uit den aard der zaak wel zeer heterogene bestanddeelen in zich moet hebben omvat. Ook onze bronnen zijn van dien aard, dat zij geen scherp geteekend beeld kunnen geven. Uit de schriften, in het waldenzer dialect opgesteld, en die wij veelal nog slechts in manuscript bezitten, zouden wij hunne denkbeelden kunnen afleiden, indien niet het omgekeerde nog noodiger was, voorafgaande bekendheid met deze denkbeelden, om dan daarnaar te beoordeelen, of deze schriften wel door Waldenzen zijn geschreven en niet veeleer door Katholieken. Want de taal is uit den aard der zaak geen afdoend bewijs van het eerste. Voorts bezitten wij enkele stukken van onverdacht waldenzischen oorsprong: de bovenvermelde brieven van 1218 en 1368, den brief der piëmonteesche Waldenzen aan Koning Ladislaus van Bohemen. Eindelijk hebben wij nog de middeleeuwsche strijdschriften tegen de Waldenzen, en berichten over vervolgingen tegen hen gevoerd, inquisitie-acten, o. a. de acten van de processen in 1393 tegen 443 Waldenzen in Pommeren en Brandenburg gevoerd, de bovenvermelde vondst van Wattenbach. Maar hebben de ketters, naar wie de inquisiteurs hun onderzoek instelden, allen zich zelven tot de Waldenzen gerekend? Of rangschikten hunne vervolgers hen daaronder, en op welke gronden? Hebben zij misschien alle afwijkingen van de kerk en hare leer met dien naam bestempeld? Waren er constante kenmerken van den Waldens? Hoe groote verscheidenheid van zienswijze er onder de sekte zelve heerschte, reeds in de eerste jaren, blijkt uit het rescriptum. Dat verschil bestond toen tusschen de lombardische „Armen", de meer radikale, en de fransche, waartoe men, ook Comba, de piëmon-

teesche rekent. Het betrof niet slechts ondergeschikte punten, b. v. de vraag naar Waldus' lot aan gene zijde des grafs; maar ook o. a. den doop, waaromtrent de Franschen leerden, dat wel is waar de „waterdoop" noodig was, maar ongedoopte kinderen daarom niet van de zaligheid waren buitengesloten; de voorwaarden waarvan de geldigheid der priesterlijke absolutie afhing, en dergelijke. Natuurlijk is, naarmate zij zich verder uitbreidden, dat verschil in denkbeelden onder hen niet verminderd, maar verergerd. Toch voelden zij zich al die eeuwen door als leden van ééne gemeenschap: de betrekking, nog in 't laatst der 15de eeuw aangeknoopt tusschen de afgevaardigden der boheemsche broeders en de italiaansche Waldenzen, bewijst dat. — Dat ook de getuigenissen, die ons van gevangen genomen Waldenzen worden medegedeeld, de bedoelde onzekerheid niet wegnemen, is begrijpelijk; reeds doordat die bekentenissen in levensgevaar werden afgeperst. Maar bovendien: in den regel waren zij mannen uit het volk; en hebben reeds hunne rechters niet altoos met de nauwkeurigheid en zakelijkheid van onze moderne rechtspraak de zaken geïnstrueerd, het behoeft geen betoog, dat men nog minder kan bouwen op iedere uitdrukking der beschuldigden, of ver reikende gevolgtrekkingen mag maken uit hunne woorden. Zelfs mag het gewicht van hunne uitspraken niet worden overschat: men neme er de proef eens van, mannen uit ons volk over hunne godsdienstige inzichten te ondervragen!

Indien nu tot wat over 't geheel uit de verwarde en ver uiteenloopende berichten omtrent de Waldenzen wèl blijkt, toch zeker behoort het nog katholiek karakter der beweging, al bevatte deze in zich de kiemen van eene betere toekomst; dan moeten wij ons over deze afbrekende kritiek der vroegere illusiën over de sekte niet beklagen. Partij te kiezen voor de onderdrukten, eene dubbele mate van liefde te schenken aan de zwakken en door de wereld vervolgden, dat is zeker edelmoedig en goed. Maar rechtvaardigheid is in den historicus nog beter. Het streven om de beteekenis der ketters voor het leven en den ontwikkelingsgang der Christenheid terug te brengen tot de juiste maat, verdient volle waardeering, al moeten zij daarbij iets verliezen van den stralenkrans, dien zij niet verdiend, dien zij dikwijls ook zelven niet begeerd hebben. En

dit kan dikwijls niet uitblijven. Ik vermoed b. v. dat, sinds Leendertz en Zurlinden alles hebben verzameld wat over Melchior Hoffmann te ontdekken viel, en zoo de nevelachtige voorstelling, die over de persoon van dezen leeken-prediker bij Luther's goedkeuring, dezen profeet der Doopers in omloop was, nader hebben gepreciseerd, hij aan velen niet zal zijn meêgevallen. Men krijgt den indruk, dat hij zijn faam en invloed meer aan de tijdsomstandigheden en aan zijne misschien wonderbaar krachtige welsprekendheid, dan aan zijn persoon of denkbeelden heeft te danken gehad. Misschien ook dat zulke personen door den verren afstand in tijd voor ons nog veel grooter afmetingen aannemen, dan zij in werkelijkheid hebben gehad, en dan zij ook thans nog zouden vertoonen, konden wij ze beoordeelen naar den maatstaf, waarnaar wij verschijnselen in het heden meten. Evenzoo lijdt het wel is waar geen twijfel, of eene beweging die zoolang aanhield en over zulk een uitgebreid gebied zich uitstrekte als die der Waldenzen, is alles behalve onbeteekenend geweest. Maar toch haar groote omvang behoeft niet noodzakelijk de vrucht te zijn van positieve groote beginselen, die zij bracht, maar kan evengoed aan de velerwege heerschende en zeer verklaarbare liefde voor konventikelen, en nog meer aan afkeer van tal van verkeerdheden in de middeleeuwsche roomsche kerk zijn te danken. — Wat eindelijk het nog moeilijker maakt, zich van de Waldenzen een scherp geteekend beeld te vormen, is dat zij van de 15de eeuw af in nauwe aanraking met de boheemsche kettersche stroomingen komen, welhaast onder den invloed daarvan staan, zoodat men om de waldenzenbeweging in hare inderdaad belangrijke vertakkingen met eigen kennis van zaken te kunnen volgen, ook nog Czechisch zou moeten verstaan, behalve de langue d'oc, 't Provençaalsch en haast (om de Rivista Christiana enz. te kunnen lezen) nog 't Italiaansch er bij.

In dezen stand van zaken is de *Histoire littéraire des Vaudois du Piémont* van den geneefschen hoogleeraar Edouard Montet eene groote aanwinst, als de welgeslaagde poging, die anderen op den weg kan helpen om zich een eigen oordeel over de oude Waldenzen te vormen; eene poging die daarom al onze erkentelijkheid verdient. De schrijver, die anders oriëntalist is, is door enge banden aan de Valleien verbonden.

Men behoeft zijn *Hist. litt.* evenals zijne uitgaaf der Noble Leçon maar te lezen, om te bemerken hoe vertrouwd hij met de taal dier valleien is; en met hoeveel recht hij mag gewagen van de liefde en den ijver, waarmede hij de geschiedkundige en taalkundige nasporingen over hun verleden volgt en er aan deelneemt. Hij is zelf de waldenzische handschriften, die in verschillende bibliotheken, o. a. van Dublin en Cambridge, verstrooid zijn, gaan onderzoeken, en vermeldt in de *Hist. Litt.* zijn voornemen om zijn onderzoek te Praag en te Herrnhut te gaan voortzetten. Op deze beide plaatsen toch moet op dit gebied nog veel te vinden zijn. Men weet hoe Zinzendorf de overblijfselen der Boheemsche (Moravische) broeders in zijne stichting opnam, en hoe in de 15de eeuw in Bohemen Waldenzen en Boheemsche broeders ineenvloeien.

De *Hist. Litt.* is volledig; zij behandelt al de geschriften, die in proza zoowel als die in poëzie, die als overblijfselen der waldenzer letterkunde bekend staan, en die het aan twee omstandigheden hebben te danken, dat zij daaronder worden gerangschikt. Vooreerst zijn zij geschreven in het waldenzisch, een dialekt van het provençaalsch. Ten andere zijn die handschriften eens in het bezit van Waldenzen geweest, en vandaar, de meeste in de 17de eeuw, in die bibliotheken gekomen. Intusschen leveren, zooals ik boven reeds opmerkte, deze redenen m. i. geen afdoenden waarborg, dat wij hier inderdaad oorkonden der sekte vóór ons hebben. De grenzen van het dialekt en van de sekte, die beide waldenzisch heeten, dekken toch zeker elkander niet geheel. Ook de Katholieken zullen in sommige streken van Piemont wel dat provençaalsch hebben gesproken; en al ware dit niet zoo, er is geen enkele reden om niet aan te nemen, dat de Waldenzen katholieke geschriften van algemeene stichtelijke of vermanende strekking in bezit en gebruik zullen hebben gehad. Allerminst sinds de legendarische, half protestantsche Waldenzen van weleer van de baan zijn geschoven; een arbeid waaraan ook Montet wakker medehelpt!

Wat toch is het geval?

Aan de eene zijde vinden wij tal van katholieke strijdschriften, vonnissen, pauselijke en bisschoppelijke mandementen, tegen lieden die als Waldenzen worden aangeduid; en dit uit geheel Midden-Europa in den ruimsten zin van het woord,

tusschen c. 1200 en 1450. Zij worden beschuldigd van allerlei ketterij, van verwerping van de aanroeping der heiligen en loochening van het vagevuur, van verachting van sakramenten en van 't versmaden van relieken of bedevaarten, maar dikwijls ook van niets ánders dan van tot de Waldenzen-sekte te behooren, zonder dat nader wordt aangeduid waarin dan die sekte on-katholiek was. Zonder eigenlijk Schismatieken te wezen, willen zij, schijnt het, eene kerk in de kerk vormen. — En daarnaast bezitten wij aan den anderen kant die handschriften, geschreven in 't dialekt dat de piëmonteesche Waldenzen spraken. Konden wij nu uit de eerste rij van getuigen eenige standvastige trekken der sekte afleiden, waaruit zich eenig beginsel dat haar beheerschte liet opmaken: dan waren wij bij machte om in die tweede reeks van geschriften te onderscheiden, wat daarin echt waldenzisch is, wat katholiek. Of waren wij, omgekeerd, behoorlijk ingelicht omtrent de afkomst en de schrijvers dier provençaalsche geschriften; wisten wij wat daarin uit het hart van aanhangers der sekte is geschreven: dan waren wij bij machte te beoordeelen, wat in de beschuldigingen van katholieke zijde juist is, wat niet. Ongelukkig verkeeren wij in geen van beide gevallen. Onze kennis berust grootendeels op gissingen, op meer of minder gelukkige pogingen om het bestaan van het aanwezige materiaal te verklaren. Geen wonder dat ver uiteenloopende voorstellingen nog in zwang zijn.

Eene dergelijke moeilijkheid doet zich voor bij 't bepalen van de tijdsorde, waarin de waldenzische geschriften zullen zijn opgesteld. Zij wijken in zienswijze dikwijls van elkander af, hoewel veelvuldig bijbelgebruik, tenachterstelling — niet overal loochening — van het opus operatum en van middelaars der verzoening, de praktische, op het leven gerichte strekking en de ascetische kleur van dat leven, nergens geheel ontbreken. Maar in de *Cantica* (eene verklaring van het Hooglied in den gewonen middeleeuwschen allegoriseerenden trant) b. v. is geene sprake van de polemiek tegen de kerk, die in den brief van 1368 uitkomt. Zelfs Comba houdt dit geschrift dan ook voor in 't geheel niet waldenzisch, Montet daarentegen wel. Nu kan men trachten uit den gang dier gewijzigde denkbeelden den tijd waarin de verschillende ge-

schriften zijn opgesteld, op te maken, — als wij dien gang maar kenden! Of wel men kan, omgekeerd, naar den tijd van het ontstaan dier geschriften den ontwikkelingsgang der denkbeelden bij de Waldenzen bepalen, indien al wederom wij van dien tijd van hun ontstaan maar wat meer wisten! Want alleen van een gedeelte der waldenzer tractaten staat die vast. Montet intusschen heeft den laatsten weg ingeslagen. En onberispelijk helder en doorzichtig is de wijs, waarop hij deze letterkunde indeelt in drie tijdperken; het katholieke (tot in de 15de eeuw), het hussitische, en het protestantsche (na 1530). Eene onderafdeeling is toegewezen aan die schriften, die in het eerste tijdperk nog vóór den invloed van het Hussitisme zijn opgesteld, maar die toch reeds in hare bestrijding van de kerk veel verder gaan dan de oudste literatuur der Waldenzen. In het derde tijdperk zien, naar 't schijnt, geene nieuwe geschriften het licht. Men teert nu op de overblijfselen uit het verleden en op wat het fransch sprekende Protestantisme schonk; totdat het diep verval, de insluimering waarin de piemonteesche Waldenzen, het éénig overblijfsel der oude sekte, in den loop der vorige eeuw waren geraakt, sinds c. 1820 en de bemoeiingen van generaal Beckwith weêr voor nieuwe ontwaking heeft plaats gemaakt.

Aan ieder van deze tijdperken wijdt Montet een afzonderlijk hoofdstuk met talrijke aanhalingen uit de schriften, die naar hij meent daaruit dagteekenen. Verreweg het uitvoerigst is dat over de katholieke periode. Daaruit zijn volgens hem de meeste der ons bewaarde geschriften, Cantica, het Glosa Pater, het traktaat van de Deugden, enz. In deze alle komt niet veel voor, dat men niet evenzeer in populaire, stichtelijke schriften van katholieke herkomst uit dien tijd zou verwachten. De grieven tegen de hiërarchie blijven binnen de gewone grenzen die de middeleeuwsche vromen en devoten in hun ergernis tegen zonden en misbruiken bij de geestelijken in acht nemen. Geheel anders is de toon tegen de Katharen, Montet bl. 68, die zij onder de duivelen rangschikken. Sommige van deze tractaten zijn dan ook, volgens M. zelven, eenvoudig vertalingen van katholieke geschriften in het waldenzerdialekt, M. 57 vgg. Van de Summa de Virtutibus is dit zelfs zeker. — Alléén van dit werk? Maar men vraagt zich zelven bij de talrijke proeven, die M. ook uit de overige

meêdeelt, soms af, wat dan het kenmerkend waldenzische daarin is. 't Moet bovenal liggen in het overvloedig gebruik dat zij van den bijbel maken, in den nadruk daarin gelegd op het gepredikte woord van God, en in het negatieve kenmerk, dat veel wordt gemist van wat de echte katholiek niet ter zijde kan laten liggen: vagevuur b. v. en Maria's voorbidding. Maar dit is daarom nog niet altoos *anti*-katholiek.

Tot de groep dier geschriften, die reeds in scherper verzet tegen de roomsche geestelijkheid en hare praktijken treden, doch zonder nog hussitischen invloed te hebben ondergaan, rekent M. o. a. de Nobla Leyczon. Toch gingen daarom deze volgens de *Hist. Litt.* in tijdsorde niet aan de hussitische periode vooraf: de Nobla Leyczon dagteekent volgens haar uit het midden der 15de eeuw, bl. 132, 133. In zijne afzonderlijke uitgaaf, Introduction p. 5, neemt M. echter voor den tijd dat zij werd opgesteld, ongeveer het jaar 1400 aan. En dat op dezen volkomen juisten grond, dat als de N. L. zegt: „veertienhonderd „jaren zijn geheel voorbijgegaan sinds het uur voorspeld is dat „wij thans beleven; het uur dat het laatste der dagen is aan„gebroken" — de schrijver zoo heeft gerekend van het begin zijner jaartelling, van de verschijning van Jezus af. Dat een geschrift van het Nieuwe Testament, 't welk die voorspelling bevat, op eenigen afstand in tijd van Jezus is verwijderd: ziedaar eene nuchtere, historische overweging, die bij hem niet opkomt of opkomen kon. Dit goddelijk woord moet met Jezus uit den hemel zijn nedergedaald, dus met hem, met den tijd der incarnatie, gelijktijdig zijn [1]).

Hier bezitten wij dus een geschrift dat ons zijn datum zelf vermeldt. En over die uit de hussitische periode hebben wij meestal voldoende zekerheid door de namen der schrijvers die zij aanhalen, o. a. soms Hus zelf, terwijl zij ook een geest ademen die weinig of niets van dien der Hussiten verschilt. Nu geldt hunne bestrijding bovenal de wereldlijke macht en het wereldsch leven der geestelijkheid. Nu wordt niet maar

1) Vergelijk den titel van het oud doopersche Nieuw Testament van Biestkens „Dat nieuwe Testament ons liefs Heeren Jesu Christi, dwelck Hij uit den Hooghen hemel hier beneden ghebracht heeft, en dat beleeft, gheleert ende met zijnen dierbaeren bloede bezeghelt. Daarenboven soo heeft hij zijne Apostelen bevolen, dat te prediken allen volke." Dr. Sepp, *Verboden lectuur.*

bijbellezing, zich verdiepen in dat woord van God aanbevolen, en zijn hunne tractaten niet maar vol aanhalingen daaruit, maar beroepen zij zich op het Nieuwe Testament als autoriteit tegenover de kerk. Nu is er geen zweem van twijfel aan, of het sakrament verliest zijn kracht in de handen van een onwaardig priester. Daaruit is voor 't eerst dertig jaren geleden door Dieckhoff afgeleid, dat wat men gewoon was als het protestantsch, het anti-katholiek bestanddeel in de Waldenzenbeweging te beschouwen, eigenlijk door haar eerst van de Hussiten was overgenomen. Zelfs kon, meende hij, de Nobla Leyczon wel oorspronkelijk het werk zijn van een Taboriet. Doch vooreerst is er dan toch in de Waldenzen reeds vooraf iets geweest, waardoor juist zij zoo ontvankelijk waren voor dien hussitischen invloed. En ten andere heeft, maar na Dieckhoff, zich deze andere vraag meer doen gelden, in hoever boheemsche Waldenzen van invloed zijn geweest op ontstaan en karakter der Hussiten-beweging. Maar wat het meest afdoet, wij hebben een wel op zich zelf staand (nl. in de Waldenzengeschriften; want het vindt steun in berichten van hunne tegenstanders), maar daarom niet minder onwraakbaar getuigenis uit veel vroeger tijd in het Rescriptum van 1230, hoe toen reeds de lombardische broeders én zich op de Schrift beriepen én geloofden dat het sakrament alleen door een waardig priester kon worden bediend. Zijn nu de schriften uit de katholieke periode niet van onvermengd waldenzischen oorsprong, dan kunnen zij ook niet dienen om de meening te staven, dat de kenmerkend waldenzische denkbeelden eerst uit aanraking met de Hussiten geboren, en niet veeleer daardoor alleen verlevendigd zijn.

Over het protestantsche tijdperk is Montet natuurlijk zeer kort. In den aanvang der 16de eeuw schijnen de Waldenzen overal in Duitschland, in Italië, in Bohemen, in andere richtingen bijna opgelost te zijn. En dat terwijl in 't laatst der 15de eeuw de Boheemsche broeders hen nog in Italië hadden opgezocht en gevonden; en de eerste gedrukte Duitsche bijbels waarschijnlijk van waldenzer herkomst zijn (de belangwekkende ontdekking door Keller naar aanleiding van den Codex Teplensis gedaan) en dus van hun krachtig leven toen ter tijd getuigen. Als voortzetting van de oude sekte onder denzelfden naam, bleef alleen

de kleine groep in Piemont en Provence bestaan, maar ten koste van wat letterlijk eene bekeering was van haar Waldenzerdom tot de protestantsche kerk. Dit tijdperk vangt aan met de Synoden van Angrogna in 1532 en Saint-Martin in 1533, waarop deze zwakke overblijfselen zich bogen voor de eischen der geneefsche Protestanten en de belijdenis van deze aannamen; de oorbiecht b. v. voor in strijd met Gods woord verklaarden, en zich bereid betuigden om voortaan eeden te zweren. Niet allen waren even gemakkelijk bereid hun voorvaderlijk geloof te verruilen voor het nieuwe licht. Zoo die twee oude barbes, die de synode van Angrogna verlieten en naar Bohemen trokken, vertegenwoordigers van een — 't is niet te ontkennen — toen bijna wegstervend geslacht. Nu is het bij de onderhandelingen tusschen Morel, den waldenzer barbe, en de zwitsersche hervormers, Oecolampadius en later de leiders te Geneve, dat eerst nog met zekeren schroom, spoedig met meer beslistheid, van hun apostolischen oorsprong (en dus oud bezit der waarheid) melding wordt gemaakt. Met logische noodwendigheid, meent Montet, werden de Waldenzen er toe gedreven, het zich zelven voor te stellen en het anderen te doen voorkomen, als ware eigenlijk het Protestantisme, dat zij nú eerst aannamen, reeds van ouds hun eigen geweest. Zóó alleen konden zij verlost worden uit de valsche positie, waarin hunne bekeering hen in de oogen der Christenheid bracht. Olivetanus, die in de Valleien bekend was, neemt deze legende als historie op in de voorrede voor zijne bijbelvertaling; en voortaan verkrijgt zij onbetwist algemeen gezag. Onbetwist; want de mannen, die de juiste toedracht der zaak aan het licht hadden kunnen brengen, en wier taak dat zou zijn geweest, de geschiedschrijvers der Waldenzen, o. a. Perrin en Léger, hebben opzettelijk en eigenlijk te kwader trouw uit de oude berichten, waaruit zij hebben geput, weggelaten en gewijzigd wat in strijd was met hun vooroordeel omtrent het verleden der sekte. Zoo ontstonden de legendaire Waldenzen, de evangelische gemeenten reeds „van vóór de hervorming." Telkens door de Franschen en door hunne savooische landheeren met bloedigen ondergang bedreigd, en daarom gedwongen hun steun bij de machtige opkomende Protestanten te zoeken, hebben zij uitgewischt wat dat verleden aan onprotestantsche trekken gaf te zien; volgens M. soms met droe-

vige verloochening van den ouden Waldenzen-geest, waarvoor, naast niet eedzweren en niet dooden, ook niet liegen eeuwen lang zoo kenmerkend geweest was. Intusschen moet ik tegenover Montet opmerken, dat toch de brief van 1368 reeds (Comba, *Histoire* bl. 248 vgg.) de herkomst der sekte afleidt uit een deel der Christenheid, dat tijdens de schenking van Konstantijn zich van paus Sylvester en zijne wereldsch wordende kerk zal hebben afgewend. — Ook godgeleerden als Flacius hebben zeker tot verbreiding van het geloof aan het protestantsch karakter der middeleeuwsche Waldenzen veel bijgedragen.

De bloedige vervolgingen, waaraan de bewoners der piëmonteesche valleien van den aanvang der 17de eeuw af weêr blootstonden, verschaften hun nog meer deelneming en sympathie van vele Protestanten in het Noorden. Sinds dien tijd zijn zij de lievelingen gebleven van vele kringen, vooral in Engeland en in ons vaderland. Niet alleen om hun heden, maar vooral niet minder om hun naar men geloofde protestantsch verleden, werd hunne geschiedenis of wat men daarvoor hield onder allerlei vormen, in historische werken en in met name engelsche romans en verhalen, populair gemaakt. Arnaud werd een bekende naam. Natuurlijk waren het vooral de gereformeerden, voor wier belijdenis zij in 1533 hun oud geloof hadden verwisseld, die zich met hen bemoeiden. Cromwell's regeering trok zich hen krachtdadig aan; terwijl — zooals bekend is — hen tientallen van jaren lang en tot op den huidigen dag geld van hunne hervormde „geloofsgenooten" ook uit ons land steunde. Dit alles droeg er toe bij om de aldus gekleurde historie der middeleeuwsche Waldenzen tot algemeene zienswijze te verheffen [1]).

Erger intusschen dan deze verandering van historie in roman was het, dat, als om de kroon op het werk te zetten, dokumenten der oude Waldenzen, de nog bewaarde handschriften, soms opzettelijk zijn vervalscht en jaartallen daarin zijn veranderd, die tegen den vroegen oorsprong der Waldenzen kon-

1) Zelfs uit den tijd van het diepst verval der hervormde kerkinrichting na haar opheffing als staatskerk en vóór hare herstelling in Friesland door de regeering (in 1805), kwamen uit deze provincie giften voor de Waldenzen in. Dr. van Veen, *De geref. kerk van Friesland* enz. bl. 182 vgg.

den pleiten. Dit is reeds vroeg geschied; en veel werk werd later van die handschriften niet gemaakt. Zoo weinig, dat die te Cambridge berusten, en die nog wel van Sir Morland, Cromwell's gezant bij het hof van Savoye, afkomstig zijn, daar op de universiteitsbibliotheek voor stichtelijke geschriften in 't Spaansch of 't Catalaansch doorgingen, en als zoodanig nog in den gedrukten katalogus van 1856 worden opgegeven. De legende bleef voor geschiedenis doorgaan, totdat nu dertig jaren geleden Dieckhoff en Herzog den lateren oorsprong der waldenzer geschriften en den samenhang daarvan met het Hussitisme aanwezen. Wel bleef nog de romantische overlevering in populaire werken in eere, maar voor historici zijn toch Léger en Monastier geene zegslieden meer. De weg is gebaand, waarop de oude dokumenten kunnen worden onderzocht, en de geschiedenis dezer geschriften, dezer letterkunde kan worden geschreven, — zooals Montet daarvan thans eene proef heeft geleverd. Dit onderzoek heeft tot de ontdekking geleid — alsof de verwarring en onzekerheid op dit gebied nog niet groot genoeg waren! — dat in die geschriften reeds in de middeleeuwen allerlei veranderingen en wijzigingen zijn aangebracht, en dit met opzet, met leerstellige bedoelingen; zoodat men na de legende als legende te hebben leeren kennen en tot de oude manuscripten te zijn teruggekeerd, nog een heel eindweegs door deze heen moet afleggen, eer men de oorspronkelijke, werkelijke middeleeuwsche Waldenzen heeft teruggevonden.

De voorstelling die M.'s Hist. Litt. van dezen gang van zaken geeft, is volkomen duidelijk. De drie tijdperken, die hij in de waldenzische letterkunde aanneemt, worden even goed door hem verklaard, als het feit dat men eeuwen lang niet heeft geweten van het verschil, dat tusschen de voortbrengselen dezer tijdperken heerscht. M. heeft in zijn werk eene reeks pièces justificatives opgenomen, en aan zijne bladzijden over de waldenzische literatuur eene inleiding over de handschriften (meest nog dezelfde als de door aartsbisschop Usher voor Dublin en Morland voor Cambridge verzamelde), hunne taal en letterkundige waarde, toegevoegd, benevens een eerste hoofdstuk over den oorsprong der Waldenzen en de veranderingen, die in den loop des tijds in hunne geschriften zijn aangebracht. Over dien oorsprong heerscht, gelijk ik boven

zeide, algemeen eenstemmigheid: wij hebben berichten van tijdgenooten. Maar die wijzigingen die reeds in de middeleeuwen in de oudste gedenkstukken zullen zijn aangebracht; het geheel katholiek karakter dat sommige hunner oudste geschriften en de oudste redactie van andere dragen; de bewijzen, dat die wijzigingen, van hoe later datum zij zijn, ook te verder wegvoeren van het katholiek geloof?

Voor den oningewijden lezer, die zich op dit voor ons Nederlanders vreemd gebied niet zoo gemakkelijk beweegt, die in het provençaalsch niet te huis is, en eigenlijk alleen uit aanhalingen, uit het Rescriptum, uit de Nobla Leyczon, door M.'s zorg met fransche vertaling uitgegeven, de beweringen van M. en anderen kan toetsen, zijn de bewijzen, in de Hist. Littéraire bijgebracht, niet altoos even afdoende. Telkens en telkens wêer krijgt men den indruk, dat het wel zoo *kan* zijn geweest als M. het voorstelt, maar dat toch ook even goed deze of gene andere toedracht der zaak mogelijk is bij dezelfde gegevens.

Ondanks allen rijkdom van aanhalingen, dien M. biedt, ondanks al het leerrijke van den inhoud van zijn geschrift krijgt men, krijg ik althans, daaruit niet zulke scherp afgeteekende voorstellingen als men wenschen zou. Er is iets zwevends, iets weifelends, om niet te zeggen soms iets tegenstrijdigs in wat M. ons van den ontwikkelingsgang der Waldenzen verhaalt, — waarschijnlijk louter de weêrslag op het zwevende, weinig scherp bepaalde, dat de sekte zelve altoos eigen is geweest.

Reeds de onderscheiding der drie tijdperken, die de Waldenzen in hunne letterkunde achtereenvolgens zullen hebben doorleefd, is mogelijk, maar ook niet meer dan dat. De schriften uit het eerste tijdperk waren dan goed katholiek; de Waldenzen zullen daarin toonen niet anders te willen wezen, dan ware en echte katholieken, tegenover de slechte leden der kerk, die zij geenszins willen verlaten; alleen hare misbruiken te verbeteren, is hun doel, bl. 124. Maar aan den eenen kant: schismatieken hebben zij ook later niet *willen* wezen; en het is in dit opzicht toch opmerkelijk, dat zelfs Friedrich Reiser, de duitsche Waldenzer-bisschop, die in 1458 te Straatsburg verbrand werd en die toch nergens anders dan te Tabor geordend was, den titel voerde van „bisschop dier geloovigen in de *roomsche* kerk,

die de schenking van Konstantijn verwerpen" (Haupt, Relig. Sekten in Franken, bl. 46). En aan den anderen kant: als Montet zelf geneigd is om aan te nemen dat door hen reeds vroeg, reeds in de katholieke periode, de kracht van de priesterlijke absolutie werd betwijfeld (bl. 103); als zij mede reeds zoo vroeg pogen tot geordende (leeken-)geestelijken te geraken (bl. 36, 37); als Montet op 't voetspoor van Stephanus de Borbone e. a. bij hen de kathaarsche onderscheiding van geloovigen en volkomenen vindt (bl. 37, 98): — dan is dat alles nog iets anders dan een in den grond echt, alleen ietwat inkorrekt katholicisme. Ik zie niet in, wat uit deze verbinding van ten laatste onvereenigbare dingen anders is af te leiden, dan dat hunne verhouding tot de kerk van den aanvang af niet bij allen, ook niet altijd dezelfde is geweest; en niet door scherp geformuleerde beginselen werd beheerscht. De christenheid en de roomsche kerk waren voor het bewustzijn der middeleeuwen één; en tot eene scherpe, doorgevoerde onderscheiding tusschen de gemeente der geloovigen door Christus gesticht, en de kerk als instelling die, hoe ook verbasterd, toch ook van hem is uitgegaan, zijn ook de Waldenzen niet gekomen. Maar om hunne plaats in de eerste was het hun alleen te doen.

Wat zeker meer vaststaat, is de aanwijzing bij Montet, hoe sommige afwijkende lezingen in verschillende handschriften van hetzelfde waldenzer werk aan leerstellig verschil haar ontstaan hebben te danken. Als in twee handschriften van de Glosa Pater uit de 15de eeuw de transsubstantiatie uitdrukkelijk wordt geleerd; in drie andere uit de 16de en 17de eeuw daarentegen wordt bestreden; in de eerste gesproken wordt van het lichaam van Christus sous l'apparence, in de laatsten sous l'espèce du pain (volgens M.'s fransche vertaling), enz. — dan ligt de gevolgtrekking voor de hand, bl. 43—46. Dit geval was trouwens al door Herzog opgemerkt. Hetzelfde zou gelden van de weglating van de eer aan Maria en de heiligen te bewijzen in een dezer laatste handschriften, waar een ander dit in denzelfden volzin wèl opneemt, bl. 91. Maar deze handschriften dagteekenen alle uit denzelfden tijd. En de beide andere voorbeelden van zulke leerstellige wijzigingen, door Montet bl. 46—53 bijgebracht, zijn, als deze althans tot de meest sprekende behooren, niet duidelijk genoeg om daarop veel te bouwen.

Hiermede meen ik aan de taak te hebben voldaan om den hollandschen lezer in te lichten omtrent wat hij in Montet's *Hist. Littéraire* heeft te verwachten. Over zijne uitgaaf der Nobla Leyczon kan ik korter zijn.

Het fraai uitgevoerde boekdeel in 4⁰ behelst het oude gedicht volgens het oudste handschrift, dat van Cambridge (B), 't welk volgens M. uit het midden der 15de eeuw dagteekent. Eene fransche vertaling is daar naast gedrukt; en de onderste helft van iedere bladzijde wordt ingenomen door twee andere overzettingen in hedendaagsch waldenzer dialekt, dat van Queiras en van Val Saint-Martin. Eene uitvoerige inleiding over den leeftijd, de dogmatiek en moraal, enz. van de N. L. gaat vooraf. Aan het slot worden de afwijkende lezingen van het handschrift te Geneve, dat uit het einde der 15de, en van dat te Dublin, dat uit den aanvang der 16de eeuw moet dagteekenen, opgegeven, en mededeelingen gedaan over een nieuw ontdekt waldenzisch handschrift, voor korten tijd door de bibliotheek te Dijon aangekocht. Dit laatste staat echter met de Nobla Leyczon in geen verband, maar bevat tal van traktaten en traktaatjes, de meeste ook in andere waldenzer handschriften voorkomende, maar soms met andere lezingen. Zoo o. a. de „Enterrogacions menors" en „Enterr. majors", de „vraagboekjes" der sekte; waaromtrent nog altoos de vraag niet is beslist, of de Boheemsche broeders deze van de Waldenzen hebben overgenomen dan of het omgekeerde het geval is. Het Dijoner handschrift kan volgens M. voor de oplossing van die vraag waarde hebben. Eindelijk is deze uitgaaf versierd met enkele keurige photografieën van enkele bladen uit de mss.

En wat behelzen nu de 481 versregels van de „edele leering"?

Daar blijkbaar de dag nabij is, veertien eeuwen geleden voorspeld, dat de wereld te gronde gaat; daar het laatste oordeel allen wacht om ieder volledige vergelding te doen toekomen van zijn goed en zijn kwaad, is er alle reden om te waken, te bidden en ons toe te leggen op goede werken. Wie dat wil, moet „Gods Vadernaam hebben," en Zijn luisterrijken en dierbaren Zoon, Zoon van de Heilige Maria, en den Heiligen geest; opdat die ons leide op den goeden weg. Hij moet vóór alles de drieëenheid liefhebben en de naasten, niet alleen hen die ons goed, maar ook die ons kwaad doen: want dat heeft

God geboden. Vervolgens worden aan de hand der bijbelsche geschiedenis, die vluchtig wordt doorloopen, de drie wetgevingen geschetst, die God aan de wereld gaf. Eerst de wet bij de schepping, of die uit de schepping voortvloeit: immers, heet het in het résumé aan het slot: „wie zijn verstand gebruikt kan bij zich zelven wel begrijpen, dat hij zich zelf niet geschapen heeft en de anderen evenmin; derhalve bestaat er een Schepper die de gansche wereld formeerde; en Hem kennende, behooren wij Hem ook vurig te eeren" (vs. 443 vgg.). Aan die goddelijke wet, volgens welke o. a. het huwelijk eene eerbiedwaardige instelling is, werden de menschen telkens ongehoorzaam; en dan volgden strafoefeningen van Gods zijde. Van Abraham af is er sprake van een volk van God. Met Mozes komt eene nieuwe wetgeving, weder gevolgd door overtredingen, door strafoefeningen, maar ook door betooningen van genade op hun berouw. Eindelijk laat God Jezus geboren worden, en dat in armoede, die daarop de derde wetgeving schonk. Hij veranderde de vroegere niet, opdat deze zou worden afgeschaft, maar vernieuwde haar, opdat men haar degelijker zou in acht nemen, vs. 231 vg. Uitvoerig worden nu de oude wet van Mozes en de nieuwe van Jezus tegenover elkander gesteld, de laatste volgens de bergrede en andere uitspraken der evangeliën. Jezus stelde apostelen aan om te prediken en te doopen, doch moest zelf lijden, door de boozen vervolgd; en sinds blijft het zoo in de wereld. Zij die den weg van onzen Heer Jezus Christus wijzen zijn weinigen, en ten prooi aan de slechtheid der vervolgers, die ook wel christenen moesten zijn, maar die Jezus niet volgen, en als slechte herders de schapen alleen verzorgen om de wol te kunnen scheren. Zeker, onze zonden belijden en boete doen door te vasten, door aalmoezen en vurige gebeden, dat moeten wij; en indien wij Jezus Christus willen liefhebben en volgen, dan van harte waarnemen de armoede van geest en de kuischheid liefhebben en nederig God dienen. Zoo doe men; men geloove geen van de antichristussen, die er thans velen zijn. Haast komt het oordeel: mochten wij dan van des Heeren uitverkorenen wezen!

Het komt mij niet onwaarschijnlijk voor, dat menig lezer zich na de lektuur der N. L. teleurgesteld zal vinden in verwachtingen, allicht door de reputatie van het gedicht of door

de warme ingenomenheid, die een man als Montet daarmede aan den dag legt, bij hem gewekt. Als zoo dikwijls, kan zeker ook in dit geval de liefde, de piëteit, het hart van den Waldens, die hier de vrome poëzie zijner vereerde voorvaderen in hunne eigene taal, in den grond ook nog thans de zijne, vóór zich heeft, het schoone en evangelische daarvan het best waardeeren. Toch vergete men niet, dat hier woorden van waarheid en gezond verstand te lezen zijn van eene vervolgde en verdrukte middeleeuwsche sekte. Het mag goed doen, daarin toen reeds den weg van Jezus op den voorgrond te zien stellen, Jezus te volgen, de zedelijke en praktische eischen van het Christendom. Het Christendom van de N. L. is eigenlijk louter eene verheven zedewet; maar dan toch . . . die der bergrede. Hier als in meer waldenzer schriften zijn het de goede werken, die den weg banen ter zaligheid. Maar . . . 't zijn niet in de eerste plaats die der kerk; neen, werken die ook zedelijke waarde kunnen hebben, getrouwheid aan Gods wet door Jezus gegeven, dáarop komt het aan. Wat echter mij in de N. L. teleurstelt, is dit, dat al het tweeslachtige, al het weinig bepaalde en zwevende van de waldenzer beweging ook daarin weêr uitkomt. Wordt het ongehuwde leven gevorderd? „De nieuwe wet raadt aan den maagdelijken staat te bewaren", vs. 243. Ook beveelt zij „de verlatene vrouw niet te trouwen", vs. 240: dus . . . . eene andere vrouw wèl? „De kuischheid lief te hebben", vs. 436, behoort tot het volgen van Jezus: maar wat is daarmeê bedoeld? Een ander voorbeeld. In vers 389 vgg. wordt de spot gedreven met de gemakkelijke wijs, waarop een stervende zijn zonde kan afkoopen bij een onwaardigen priester; terwijl daarentegen telkens wordt herinnerd hoe noodig het is te biechten zonder eenig verzuim, en boete te doen in dit leven; 421 vg. en elders. Staat nu tegenover dien onwaardigen priester de trouwe herder in de kerk of — de waldenzer prediker? Het blijkt niet. Van polemiek tegen de kerk zelve onthoudt zich de N. L. Alleen heet het vs. 411 vgg., dat alle pausen van Silvester af, en alle kardinalen en bisschoppen en priesters te zamen nog geene macht bezitten om ook maar éène enkele doodzonde te vergeven. God alleen schenkt vergiffenis, en anders niemand. De sterk bijbelsche kleur, die het geheele gedicht draagt, de telkens ingevlochten bijbelplaatsen, die niet

los aan de vermaningen zijn toegevoegd, maar blijkbaar de vormen waren, waarin de dichter zijn godsdienstig zieleleven leefde, steekt gunstig af bij het werktuigelijk bijbelgebruik, o. a. door Müller (*Die Waldenser u. s. w.* bl. 133) aan de Waldenzen verweten, waartoe misschien hun eindeloos opzeggen van het Onze Vader aanleiding gaf. Zij herinnert aan het oude verhaal van barbes die het gansche Nieuwe Testament van buiten hadden geleerd; hunne bijbels kon men hun ontnemen, dát niet! Aan aanhalingen uit het geheugen doet ook de enkele fout denken, die de dichter begaat, als hij vs. 387 schrijft, dat de Schrift beveelt en zegt: „spreek uwe biecht bij uw leven, in gezonde „dagen, en stel het niet uit tot uw einde!"

Wat den tijd aangaat, uit welken de N. L. dagteekent: de beide jongere handschriften, dat van Dublin en dat van Geneve, lezen in vs. 6 en 7: „1100 jaren zijn geheel voorbijgegaan sinds het uur werd beschreven dat wij in het laatste der dagen ons bevinden." Maar van de beide oudste leest dat te Cambridge c in plaats daarvan „1400 jaren"; en dat te Cambridge B heeft wel: 1000 en 100 jaren, maar vóór „100" is het cijfer vier blijkbaar uitgekrabt. Met eene loep is nog het spoor van dat cijfer, dat er eens te lezen stond, duidelijk te herkennen. Uit deze ontdekking van wijlen Bradshaw, den bibliothekaris te Cambridge, bleek onwedersprekelijk tweeërlei. Vooreerst was het nu met de stukken bewezen, dat Léger en de oudere schrijvers een te hoogen ouderdom aan de N. L. hadden toegeschreven. Wat bij Dieckhoff in 1851 niet meer dan een gissing was geweest, werd nu althans voor een deel uitkomst van historisch onderzoek Maar ten andere had men nu het bewijs in handen van opzettelijke vervalsching der waldenzer oorkonden, toch zeker met geen ander doel geschied dan om een hooger ouderdom voor de sekte te kunnen handhaven, en welk streven onwillekeurig deed denken aan de andere vervalsching hunner historie, boven bl. 431 besproken, waardoor men de vóórreformatorische Waldenzen trachtte te doen voorkomen als anti-katholieke, in den grond protestantsche Christenen. De verandering van jaartal in dit handschrift stond ook niet alleen. In een ander waldenzer fragment, te Cambridge bewaard, staat te lezen, dat t w e e h o n d e r d jaren na Waldus eene vervolging plaats greep, die in den tijd van den schrijver nog

aanhield. Maar ook hier is het woord „twee" uitgekrabt, waarvan echter de sporen nog zichtbaar zijn, en dat dan ook in de latijnsche vertaling van dit fragment, te Straatsburg aanwezig, in romeinsche cijfers voorkomt (Montet, *Hist. Litt.* 134, 135).

Als het jaar, dat de N. L. werd opgesteld, moet dus c. 1400 blijven gelden. Niet later: Montet zelf heeft thans zijne vroegere meening opgegeven, dat de schrijver van 't jaar af, dat de profetie werd te boek gesteld, d. i. van den 1sten brief van Johannes af, heeft gerekend; en dat hij dus c. 1470 leefde. Andere aanwijzingen over den tijd van ontstaan ontbreken. Volgens M. *Hist. Litt.* bl. 145 bestrijdt de N. L. opzettelijk kathaarsche dwalingen, 't geen ik niet kan vinden. Of de vermelding der Saracenen iets voor de tijdsbepaling afdoet, weet ik niet. Ook wat haar godsdienstigen toon, hare denkbeelden aangaat, vertoont de N. L. niets dat alleen in één bepaalden tijd op zijne plaats zou zijn, niets karakteristieks. Het is dat in den edelsten zin des woords kleurlooze Christendom, dat in de westersche christenheid van alle tijden en van alle streken is; dat op den voorgrond stellen van de eischen van rechtschapenheid en zedelijkheid, niet tegenover, maar naast de kerkelijke goede werken; datzelfde zwevende, half katholieke en half onkatholieke, dat de geheele Waldenzer-beweging kenmerkt, maar dat de Waldenzen zelven natuurlijk niet als iets tweeslachtigs hebben gevoeld.

En dit brengt mij terug tot de vraag, wat eigenlijk het kenmerkende van de geheele Waldenzer-beweging geweest is; wat het was, dat niet minder dan drie eeuwen lang deze sekte of gemeenschap in onafgebroken samenhang heeft doen voortbestaan; totdat zij tegen het einde der 15de en in den aanvang der 16de eeuw overal verdwijnt, behalve in en bij Piëmont. In Bohemen is zij opgegaan in de Boheemsche broeders: is in Duitschland inderdaad volgens Keller's onderzoekingen dat verdwijnen meer schijn dan werkelijkheid? Zijn het inderdaad de oude Waldenzen, die tusschen 1522 en 1526 overal in de Doopers optredende, het bewijs leveren, hoe zij onafgebroken in het verborgene hadden voortbestaan? Het zou mij te ver voeren, mij hier in deze vraag te verdiepen; waarvoor echter — dit is zeker — sinds Keller zoovele feiten dienaangaande heeft

aan het licht gebracht, veel meer redenen pleiten dan voorheen om haar bevestigend te beantwoorden.

Ook uit Montet's *Hist. Litt.* en uit de aandachtige lektuur van de *Nobla Leyczon* blijkt weer, hoe weinig scherp afgebakend in hare leeringen en de wijze van haar doel en streven naderbij te komen de Waldenzer beweging is geweest. Van een programma, zooals dat door Wicliff's leerlingen in hunne weerlegging van de beschuldigingen tegen hun overleden meester werd gegeven, is bij hen geen sprake. Trouwens, zij hebben geen godsdienstig denker in hun midden gehad naar 't schijnt, geen godgeleerde, die als Wicliff wat zijn kennis en geloof hem deden inzien, ook overzag en in beginselen wist samen te vatten, waarmede hij tegenover de bestaande toestanden zich kon plaatsen. Zij hebben althans nooit onder de leiding van zulk een grooten geest gestaan. In tal van bijzonderheden wijken zij af van de katholieke kerk, dikwijls meer door katholieke denkbeelden, vagevuur en voorbede der heiligen, geheel ter zijde te laten, dan door andere daartegen te stellen. Maar in schier al die afwijkingen komen bepaalde neigingen uit, die dus voor eigenaardig waldenzisch mogen gelden: de neiging naar stipter gehoorzaamheid aan den bijbel als ouder en geldiger kenbron van Gods wil dan de verwereldlijkte kerk; die naar zedelijk leven, naast of boven de kerkelijke praktijken; het op den voorgrond stellen van ieders persoonlijke verantwoordelijkheid, boven de katholieke plaatsbekleeding; naar een leeken-christendom boven 't welk de kerkelijke geestelijkheid eischte. En in den grond doet het voor onze waardeering der sekte weinig ter zake, dat de grenzen van hare afwijkingen vloeiend zijn; 't overal nu een meer dan een minder is; dat zij eigenlijk niet uit het verband van het katholicisme treden. Konventikelen vormen zij, kleine meestal in 't verborgen levende kringen, die naast de bestaande kerk hun eigen leven leiden, zonder dat hare leden daarom altoos ophouden, hier en nu meer, daar en in andere tijden minder tot die kerk te behooren. Hun eerbied voor ambten en bedieningen in eigen kring is evenmin onvereenigbaar met het leeken-karakter der sekte, als het werktuigelijk herhaaldelijk achtereen opzeggen van het gebed des Heeren of het op den voorgrond stellen van toevalligheden (b. v. niet zwe-

ren en de afkeuring van de doodstraf) in strijd zou zijn met haar verzet tegen de uiterlijke voorschriften van de kerk. Dat zijn toch in kleine sekten, bij de Doopers en Hernhutters b.v., zeer gewone verschijnselen geweest. Ik zie geen reden om daarin met Müller iets katholieks te zien. 't Is zoo natuurlijk, dat eene kleine minderheid die zich van een groot lichaam afscheidt, niet altoos aan den geest die haar drijft, maar aan enkele in 't oog vallende bijzonderheden, waarin oorspronkelijk geest uitkwam, gaat hechten; deze gaat overwaardeeren, gaat verheffen tot eene nieuwe wet. Zoo natuurlijk, dat bij alle verzet tegen de wereldsch geworden hiërarchie toch in zulke kringen de behoefte aan orde, regel, leiding, steun wêer eene nieuwe onderscheiding van leiders en gewone leden schept; dat daar de leiders dikwijls te strenger gezag oefenen, naarmate geen andere gevestigde ordeningen vanzelf voor bandeloosheid bewaren. Maar deze hiërarchie ontleent dan, anders dan die der kerk, haar macht toch aan godsdienstige overwegingen. Dit toch was in hun oog zeer zeker ook het opvolgen van de regelen voor de gemeente, in het Nieuwe Testament vermeld. De ongestoorde sympathie, die het Hussitisme bij de Waldenzen vond, bewijst trouwens genoeg, hoe deze zich reeds in die lijn bewogen.

En ziedaar ten slotte niet het minst merkwaardige in de middeleeuwsche Waldenzen. Van eene kerk als de Kathaarsche, eene kerk met scherp bepaalde godsdienstige leeringen en vaste instellingen, is het te begrijpen, dat zij eeuwen lang in stand bleef; maar de Waldenzen bezaten die vastheid niet. Dat eene godsdienstige beweging, die als oppositie of als hervormingspartij zich in den strijd der wereld tegenover het bestaande in kerk of staat doet gelden, aanhoudt zoolang de toestanden bestaan tegen welke zij zich keert; dat zij uit iedere poging tot onderdrukking wêer nieuwe krachten aanwint, en misschien onder nieuwe namen, onder telkens nieuwe leiding herleeft, is begrijpelijk. Maar de Waldenzen hebben niet als zulk eene partij in de woelingen der wereldhistorie medegeteld, niet aan den openbaren strijd hunner eeuw deelgenomen. Zij hebben individueel zielen zoeken te bekeeren, alleen van persoon op persoon gewerkt. Toch plant zich hunne beweging, neen, planten zich hunne kringen, waarin die beweging zich deed

gelden, voort, onafgebroken, drie eeuwen lang. Uit iedere van die eeuwen hebben wij de bewijzen van den samenhang tusschen de Waldenzen van verschillende landen, van het internationaal verkeer, dat de broeders in Pommeren aan die in Bohemen, de duitsche aan de lombardische, de boheemsche aan de apulische bond. Er laat zich geen bepaalde strijdleus aanwijzen, die hen (als de Hussieten) samenhoudt, geen gevierde namen die zoo doen; hunne dogmatiek, zou men uit de N. L. zeggen, is zoo zwevend, dat zij vroeg of laat wêer door de kerk moesten worden geassimileerd. Maar, wonderbaar! dit geschiedt niet. Zij houden zich staande niet alleen ondanks de vervolgingen, maar ook ondanks het gemis van alles wat anders aan godsdienstige richtingen vastheid verzekert. Want hunne bisschoppen, magistri en barbes hadden hen niet kunnen bijeenhouden, indien niet in de sekte zelve de kracht daartoe lag. Zoo blijft niet veel anders over dan aan te nemen, dat de Waldenzer beweging haar duurzaamheid heeft te danken gehad, ja, aan 't bezit van een meer bijbelsch, praktisch leeken-Christendom dan 't welk zij in de kerk vonden, maar vooral niet minder aan een onderling verband, aan de onderlinge gehechtheid der leden, ook al blijkt weinig van georganizeerde gemeenten in den hedendaagschen zin van het woord. En ten andere: aan eene levende, niet in scherp afgebakende formules gekristallizeerde, maar vloeibare overlevering, die zich in hunne kringen voortplantte van geslacht op geslacht. Zoo komen wij vanzelf tot de beschouwing, die in Dr. Keller haren geleerden woordvoerder vindt. Beiden, de onderlinge samenhang en 't hechten aan hunne eigene overlevering, werden zeer versterkt door het gemeenschappelijk gevaar, waarin hunne kringen steeds leefden. Niets toch bevordert aaneensluiting meer dan dat.

Invloed op de middeleeuwsche kerk in haren vollen omvang hebben de Waldenzen eigenlijk niet geoefend. Hervormende arbeid in die kerk zelve is van hen niet uitgegaan. Velen van hen mochten persoonlijk met de kerk in betrekking blijven; in den aanvang der 13de eeuw het sakrament van den roomschen priester aannemen, in de 15de eeuw nog geregeld ter kerk gaan; — als Waldenzen, als vereeniging, stonden zij naast of buiten de kerk. Komt hun ook de eer toe, dat de eerste gedrukte duitsche bijbels de waldenzer vertaling bie-

den: dit was in den tijd dat althans in Duitschland nieuwe bewegingen de taak gingen overnemen, door hen met zoo vrome trouw onder de moeilijkste omstandigheden vervuld, en — dit gingen doen met meer wereldlijke hulp en dan ook schitterender succes. Behalve wat zij aan duizenden zielen goeds hebben gedaan, is hun arbeid voor het groot geheel louter voorbereidend geweest. Toen eerst de Hussieten en Taborieten, later de stroomingen der hervorming met klaarder streven en scherper bepaalde beginselen openlijk en met macht optraden, gingen de waldenzer kringen daarin op; of — toen waren zij tamelijk plotseling van het tooneel verdwenen. Nauwelijks echter organizeeren zich de kerken in den tijd der hervorming wêer in den vorm van eene rechtsgemeenschap, als godgeleerde landskerken, of naast en soms tegenover deze treden ook de waldenzer eigenaardigheden weder op in allerlei kringen (de Anabaptisten), over wier samenhang met de oude sekte het onderzoek nog niet is ten einde gebracht. Alleen in Piëmont bleef een overblijfsel onder den ouden naam bestaan, maar 't welk nu veranderd wordt in een protestantsch kerkgenootschap met ongeveer hervormde leer, de barbaarsche vervolgingen der 16de en 17de eeuw en de insluimering der 18de eeuw overleeft, en eerst in onze eeuw onder buitenlandschen invloed weder ontwaakt om, begunstigd door de staatkundige toestanden, den ouden, echten Waldenzer arbeid thans ten bate van Italië wêer op te vatten: evangelizeeren en kolporteeren.

S. Cramer.

Godsdienst, Christendom, Kerkelijke Gemeenschap. Cursus voor meer ontwikkelde aankomende leden der gemeente. Godsdienstig leesboek voor beschaafde Christenen. Door Dr. J. W. Bok, Predikant der Remonstrantsche Broederschap te Amsterdam. 324 bl.

Verkorte uitgave, ten gebruike bij het godsdienstonderwijs. 83 bl.

Te Amsterdam, bij Y. Rogge. 1888.

Men kan deze geschriften, die bijéénbehooren, niet zonder levendige aandoening in handen nemen en lezen, om 't even of

men den bekwamen en volijverigen man, van wien zij afkomstig zijn, moge gekend hebben of niet. Zij zijn onder voor hem zeer pijnlijke omstandigheden geboren en in het licht gegeven. Een ernstig lichaamslijden, hetwelk hem vóór meer dan twee jaren gansch onverwacht overviel, ontrukte hem opéén aan schier geheel zijn dienstwerk, maakte hem elken anderen dan schriftelijken arbeid onmogelijk en dwong hem ten slotte, de evangeliebediening zelve, die hem dierbaar was, voorgoed neder te leggen, omdat hij de plichten, daaraan verbonden, niet meer vervullen kon. Gedurende dit tijdperk van zware beproeving echter waren hoofd en hart bij hem gezonder, frisscher, krachtiger dan ooit, en in den vóórlaatsten winter was hij nog in staat, eene niet te talrijke klasse van beschaafde en in 't algemeen wèlontwikkelde jongelieden tot het lidmaatschap der gemeente op te leiden. Hij maakte hiervan gebruik, om deze geschriften, die hem daarbij ten dienste stonden en uit het onderwijs allengs ontstaan waren, geheel te herzien en opnieuw te bewerken. Tot de uitgave ging hij niet over dan op sterken aandrang van betrekkingen en vrienden en na den raad van een tweetal deskundigen te hebben ingewonnen. Juist waren de laatste bladen afgedrukt, toen hij op zijn verzoek het eervol emeritaat ontving. Met woorden van diepgevoelden dank neemt de aftredende leeraar, in de Voorrede, van zijne gemeente afscheid en deelt zijn voornemen mede, om aan dit laatste gedeelte van zijnen catechetischen arbeid, ofschoon het een zelfstandig geheel uitmaakt, het eerste en grooter deel van meer geschiedkundigen inhoud, hetwelk daaraan placht vooraf te gaan, binnen niet langen tijd toe te voegen. En zie, daar verrast hem in het begin dezes jaars de dood en maakt, na éénendertigjarigen dienst, een einde aan zijne werkzaamheid.

Het is alzoo als uit de hand eens stervenden, dat deze schriftelijke nalatenschap tot ons gekomen is. Zij mag er ons te belangrijker om zijn, en het is mij een weemoedig genoegen onze lezers met den inhoud bekend te maken. Van eigenlijk gezegde critiek kan daarbij in de gegeven omstandigheden natuurlijk geen sprake zijn. Veeleer brengen wij vóór alle dingen onze ongeveinsde hulde aan den man, die gewerkt heeft, zoolang hij kon, en zijne gaven en krachten met lofwaardigen ijver heeft aangewend ten nutte der hem toevertrouwde ge-

meente. Heeft hij zich vooral laten gelegen liggen aan het godsdienstonderwijs in haar midden, van zijn vrijzinnig standpunt mocht men verwachten, dat hij daarbij niet geschroomd heeft gebruik te maken van de resultaten der godgeleerde wetenschap. Desniettemin, ja juist daardoor heeft zijn arbeid, in deze geschriften neergelegd, de verdienste van groote actualiteit. Hij is doortrokken van dien echt godsdienstigen geest, die prijs stelt op waarheid, op gestrenge zedelijkheid, bovenal op de levende gemeenschap met God, den Vader. Het Christendom is hem daarvan de hoogste openbaring en om godsdienstige ontwikkeling in christelijken geest is het hem bij zijne leerlingen te doen, om de aankweeking van het christelijk-godsdienstig leven, van dat leven des geloofs en der liefde, der hope en des gebeds, dat bij zoovelen, ook onder de modernen, kwijnt in onze dagen. Vandaar dat dit boek, hoe vrijzinnig het zijn moge, van zeer positieven inhoud is en, welverre van twijfel te wekken of onzekerheid aan te kweeken, eene sterk apologetische strekking verraadt. Hierdoor beveelt het zich als godsdienstig leesboek voor beschaafde Christenen bij uitnemendheid aan. Ik zou wenschen het in de hand van allen te zien, die, te midden der hedendaagsche verwarring van begrippen en lichtvaardigheid in de beoordeeling van godsdienst en Christendom, hunne inzichten wenschen te verhelderen en te komen tot die vastheid van overtuiging, die kracht geeft in leven en sterven. Wat men hier misschien ook moge missen of mogelijk anders wenschen zou, de gezette lezing en overpeinzing kan geen anderen dan stichtenden en opbouwenden invloed hebben voor verstand en hart. Ware dit boek oorspronkelijk bestemd, om uitsluitend zulk een leesboek te zijn, de vorm, thans bij voorkeur op het onderwijs berekend, zou zeker niet onbelangrijk gewijzigd zijn. Maar ook in den tegenwoordigen vorm kan het voor velen, wien het ernst is met het onderwerp, recht nuttig zijn, en verkwikkend is de gedachte, dat de begaafde prediker daardoor, ook nadat hij gestorven is, blijft spreken en arbeiden aan de uitbreiding van het Godsrijk op aarde.

Maar deze geschriften waren toch in de eerste plaats bestemd, om dienst te doen bij het godsdienstonderwijs in de gemeente en verdienen bepaaldelijk uit dat oogpunt gekend en

gewaardeerd te worden. Vermoedelijk bewandelde Bok met minder ontwikkelde kweekelingen een meer eenvoudigen weg; maar de gesteldheid zijner gemeente bracht mede, dat hij, vooral in dagen als de onze, moest bedacht zijn op de bevrediging der behoeften ook van meer ontwikkelde en beschaafde. Zeker waren het alleen de zoodanigen, die van dezen arbeid konden partij trekken, en zelfs met het oog op hen kwam mij soms het „ne quid nimis" op de lippen. De opzet van het geheel is mij breed genoeg, en ik zou vooral in de met groote letters gedrukte §§, die in de verkorte uitgave zijn overgenomen, nadat zij vroeger werden afgeschreven, meerdere beknoptheid en précisie van uitdrukking gewenscht hebben. Ik kan dan ook de vrees niet onderdrukken, dat, nu Bok is afgetreden, er juist niet velen zullen gevonden worden, die van deze verkorte uitgave zullen gebruik maken bij het onderwijs. Om dat te doen, zou men zoowel met de door Bok gevolgde methode als met den inhoud, althans grootendeels, moeten kunnen instemmen. En ook waar dit het geval is, blijft nog voor catecheten eener andere kerkelijke gezindheid dan de zijne het bezwaar bestaan, dat hier het geheel er op is aangelegd, om jonge lieden op te leiden tot het lidmaatschap der Remonstrantsche Broederschap. Niemand, die billijk oordeelt, kan Bok daarvan een verwijt maken. Hij stond met overtuiging in den dienst dier Broederschap en had haar in oprechtheid lief, vooral omdat zij geene confessioneele banden kent. Het is dan ook vooral uit dat oogpunt, dat hij haar boven alle andere kerkelijke vereenigingen met bescheiden aandrang aanbeveelt. Ik zal dit niet gering achten, maar kan toch de vraag niet onderdrukken, of gezegde Broederschap ook in andere opzichten zich even gunstig onderscheidt. Zeker, van dogmatische twisten blijft zij uit den aard der zaak verschoond; maar hebben daarom al hare lidmaten op den duur evenzeer volkomen vrede met hare geestesrichting? Is het kerkelijk leven in haar midden zooveel krachtiger dan elders? Telt zij onder hare weinig talrijke gemeenten niet vele kleinere, die voortbestaan door de tijdelijke deelneming aan hare godsdienstige samenkomsten van leden der grootere kerkgenootschappen, die bij haar stichting zoeken, zonder tot haar toe te treden? Men versta mij wèl! In de rij der Protestantsche

kerken in ons Vaderland zouden wij de Broederschap ongaarne missen. Zij vertegenwoordigt het beginsel der vrijheid, die onder haren invloed ook elders is doorgedrongen en zich gehandhaafd heeft tot op dezen dag bij Lutherschen zoowel als Hervormden. Niet gering zijn hare verdiensten, in dit en menig ander opzicht aan de zaak van Godsdienst, Christendom en Protestantisme bewezen; en groot is het aantal van bekwame predikers, die zij heeft opgeleverd, ja onberekenbaar groot het nut, door haar gesticht, de zegen, door haar te midden van bekrompenheid, geestdrijverij en letterdienst allerwege verspreid. Maar eene andere vraag is, of zij kans heeft, om algemeen te worden, al heeft zij in de laatste jaren zich uitgebreid, en of de leeraars van andere gezindheden bij hun onderwijs een leerboek gebruiken kunnen van zóó eenzijdige strekking? Noch het een gelooven wij, noch het ander. Hoe dit echter ook zijn moge, de voorname inhoud van dezen cursus is van dien aard, dat daarmede allen zonder onderscheid voor hun onderwijs winst kunnen doen. Men oordeele!

Eene beknopte *Inleiding* bespreekt de beteekenis en het gewicht der aansluiting bij eenige christelijke gemeente en legt, in verband daarmede, het doel, den inhoud en het plan van dezen cursus bloot. Wij laten haar rusten, evenals de *beide laatste* Hoofdstukken, die daarop terugslaan en over de kerkelijke vereeniging en de keuze eener kerkelijke vereeniging handelen, om ons te bepalen bij de inhoudsopgave der *twee eerste*, die in de groote uitgave meer dan drie kwart van het geheel beslaan en den meest belangrijken hoofdinhoud daarvan uitmaken. *Godsdienst en godsdienstige ontwikkeling*, zóó luidt het opschrift van het *eerste* Hoofdstuk (bl. 15—87); *Christendom en godsdienstige ontwikkeling in Christelijken geest*, dat van het *tweede* (bl. 88—260), hetwelk, in *twee* afdeelingen gesplitst, *eerst* het Christendom beschrijft (bl. 88—207) en *daarna* het Christelijk-godsdienstig leven (bl. 208—260).

Met groote zorg is, meerendeels in aansluiting aan Prof. TIELE, het *eerste* Hoofdstuk bewerkt. 's Menschen behoefte aan godsdienst, het wezen, het ontstaan, de onmisbaarheid, de veranderlijkheid en verscheidenheid van den godsdienst, haar streven naar de opperheerschappij en hare zeer verschillende vruchten, benevens de dringende behoefte, die bestaat, aan

voortdurende en gezonde godsdienstige ontwikkeling, komen hier achtereenvolgens ter sprake. Het *wezen* van den godsdienst, d. i. haar meest oorspronkelijke en kenmerkende, maar tevens altijd blijvende grondtrek, wordt beschreven als *het zich in betrekking stellen* van den mensch, op welke wijze ook, *met de bovenmenschelijke macht*, waarvan hij zich *afhankelijk* gevoelt en erkent. Hiermede is niet bedoeld, eene beschrijving of bepaling van den godsdienst te geven, zooals wij haar wenschen en als de reine, hoogst ontwikkelde erkennen, maar enkel van hetgeen *bij het ontstaan* van den godsdienst als *hoofdfactor*, als *de kern* en *de karakteriseerende grondtrek* er van aanwezig was, en daarna bij elke, ook bij de hoogst mogelijke ontwikkeling, bij ieder godsdienstig mensch, als *grondtrek* daarvan *blijft* waar te nemen. Deze godsdienst nu heeft haren diepsten grond in den aard en den aanleg zelven van den mensch, in verband met de eigenaardige plaats, welke hij in de wereld inneemt. Koning van het heelal, gevoelt hij zich toch ieder oogenblik in talloos vele opzichten afhankelijk. De ervaring van dit dubbele feit wekt bij hem, krachtens zijne redelijke natuur, gemoedsaandoeningen op, die zich omzetten in de behoefte, om zich met die macht of die machten, waarvan hij zich afhankelijk gevoelt en die zoo belangrijken invloed oefenen op zijn lot en leven, in betrekking te stellen als zijn god of goden, — en ziedaar de godsdienst in de menschheid geboren! Het karakter dier betrekking echter wordt bepaald door den aard der aandoeningen, die bij het tot standkomen er van den boventoon voerden of, bij haar voortduring en verdere ontwikkeling, verkregen in zijn gemoed. Maar in elk geval is het duidelijk, dat de godsdienst den mensch niet *van buiten* aangebracht, maar uit de menschelijke natuur zelve met noodwendigheid geboren is en alzoo een integreerend en dan ook zeer gewichtig bestanddeel daarvan uitmaakt. Al wie hiervan innig overtuigd is, staat zoowel tegenover de verklaarde tegenstanders en vijanden van den godsdienst, die haar houden voor eene uitvinding van hebzuchtige priesters of van vorsten en dweepzieke volksleiders, die daarin bevrediging zochten van hunne eer- en heerschzucht, als tegenover de zich „rechtzinnig-geloovigen bij uitnemendheid" noemende christenen, die den godsdienst medegedeeld achten langs den weg

van „bovennatuurlijke openbaring". Dit laatste gevoelen, onder de christenen tot dusverre het meest gewone, hangt samen met het leerstuk omtrent den Bijbel als het Woord van God, gaat gepaard met eene hoogst gebrekkige, oncritische en onhistorische bijbelverklaring en behoeft tot aanvulling de verbasteringstheorie, die alle godsdiensten buiten de Israëlietische en Christelijke beschouwt als ontaarding der openbaringen aan Adam, Noach enz. Dat leerstuk en die theorie zijn door de critisch-historische wetenschap geoordeeld. Tot in bijzonderheden wordt hier aangewezen, hoe de godsdienst in den mensch zich ontwikkelt, gelijk zij uit zijne natuur ontspringt en in zijn wezen gegrond is. Hare onmisbaarheid voor den mensch, zal hij waarlijk mensch zijn, volgt daaruit onmiddellijk en moet, tegenover droevige verschijnselen van onze dagen, met den meesten nadruk gehandhaafd worden. Ook hare veranderlijkheid in den mensch, ten gevolge van ontwikkeling of ontaarding, vloeit daaruit evenzeer voort als hare in het oog vallende verscheidenheid bij verschillende volken en menschen, niet slechts naar de mate, maar ook naar den verschillenden aanleg hunner geaardheid, en naar gelang zij niet slechts *meer* of *minder*, maar *anders* ontwikkeld zijn en zich verder ontwikkelen naar den geest, en ook naar gelang ander uiterlijk en innerlijk verschil van karakter, opvoeding, omgeving, levenswijze en levenslot daarop verschillenden invloed uitoefent. Juist hierdoor kan de godsdienst bij allen zijn, wat zij vóór alles zijn moet, volkomen *waar* en *oprecht* en daardoor eene bron van waarachtigen zegen. In haren aard ligt het om te streven naar de opperheerschappij, d. i. om te worden de hoogste macht in het gansche zijn en leven van den mensch; en dit feit, in verband met dat der natuurlijke veranderlijkheid van den godsdienst, maakt haar òf tot eene bron van den grootsten zegen voor mensch en menschheid, òf tot eene oorzaak van soms groote ellende en jammer, met dien verstande echter, dat het nooit de *echte* godsdienst was, die leed en ellende over de menschheid bracht, maar altijd hare verbastering, haar caricatuur. Geschiedenis en ervaring beide strekken daarvoor ten bewijze. Zoo is de slotsom deze, dat er bij voortduring de meest dringende behoefte bestaat aan eene waarlijk gezonde, d. i. met de eischen van rede en rein gevoel overeenstemmende, godsdienstige ontwikkeling.

Dit warm pleidooi voor het recht van den godsdienst, waarvan wij hier slechts een vluchtig overzicht geven konden, verdient een krachtig protest te heeten tegen hen, die Schleiermacher in zijne „Reden über die Religion" genoemd heeft „die Gebildeten unter ihren Verächtern": een geslacht, dat tijdelijk nagenoeg verdwenen scheen, maar in onze dagen weder krachtig is herleefd, het hoofd hoog opsteekt en in woord en geschrift zich driest laat gelden. Dit stuk, zóózeer in overeenstemming met de behoeften onzer dagen, verdient daarom te ernstiger overweging van allen, die het wèl meenen met de maatschappij, en de menschheid en zichzelven en hunne kinderen wenschen bewaard te zien voor den vloek der godsdienstloosheid, die vaak gepaard gaat met of den weg baant tot steeds toenemend bijgeloof. Voor het gewone godsdienstonderwijs is het misschien uitvoerig en hier en daar abstract genoeg; maar bij de behandeling laat het zich, naar de vatbaarheid der leerlingen, inkorten, wijzigen en door voorbeelden, aan de praktijk des levens ontleend, ophelderen zooveel noodig is. In elk geval biedt het den catecheet eene handleiding, die hem uitnemend kan te stade komen.

Door dit *eerste* Hoofdstuk voorbereid, komt nu in het *tweede*, hetwelk ongeveer de helft van dit boekdeel beslaat, het Christendom en de godsdienstige ontwikkeling in christelijken geest, in behandeling. Onder het Christendom wordt hier verstaan „de godsdienst bij uitnemendheid", t. w. het godsdienstig zijn en leven in den geest en naar de beginselen van Jezus van Nazareth, door zijne eerste volgelingen den Christus bijgenaamd, en wel zooals het door hem, gedurende zijne kortstondige loopbaan als leeraar en profeet in Israël, in woord en leven is geopenbaard, en zooals *wij* het door een nauwkeurig, nog altijd voortgaand, critisch-historisch onderzoek van de zoogenoemde Evangelische geschiedenis, door een aantal geleerden van den eersten rang vooral gedurende de laatste halve eeuw ingesteld, hebben leeren kennen. Dat Christendom is alzoo geen nieuwe leer, noch een nieuwe kerkvorm of kerkinrichting tot zaligheid, noch ook die twee te zamen, waarvoor het doorgaans gehouden en waarom het door velen als onhoudbaar verworpen wordt. Aan zóó iets heeft Jezus zelfs niet gedacht, evenmin als aan het stichten eener Kerk. Wat hij wilde en

deed was niets anders dan de godsdienstige waarheid, beginselen, gevoelens, gezindheden, die er leefden in zijn eigen hart en hem zalig maakten, in prediking en leven, ten slotte wel het allerwelsprekendst in zijn lijden en sterven, *uitspreken*, verkondigen, handhaven en aanbevelen aan de harten en gewetens, en voortdurend de juiste toepassing er van toonen in het leven. Van alle andere godsdiensten onderscheidt zich het Christendom, zóó opgevat, door twee *hoofdkenmerken*, t. w. *vooreerst* door de eigenaardige en, in Semietischen kring althans, gansch nieuwe voorstelling van de Godheid als de geestelijke en volmaakte, alles en in alles werkende oppermacht, wier zedelijk karakter, ook in betrekking tot de menschenwereld, zich kenmerkt door liefde, en wel door die volmaakte liefde, die geenszins heiligheid of gerechtigheid buitensluit, integendeel den grond en de kracht daarvan uitmaakt en daarmede volkomen één is; en ten *andere* door de voorstelling, evenzeer in onderscheiding van het Jodendom, den oud-Israëlietischen en alle verwante Semietische godsdiensten, gelijk van alle andere buiten dien kring, van de wederkeerige betrekking, die van Gods zijde bestaat tot alle menschen en van hunne zijde moet bestaan of tot standkomen met God, als die van een vader, en wel een volmaakten vader tot zijne geliefde kinderen, en omgekeerd. In deze twee voorstellingen, beide geheel oorspronkelijk en nieuw, ligt hetgeen den echten Christelijken godsdienst eigenaardig onderscheidt. Daarin is de grondslag gegeven, waarop het Christendom rust; daarin zijn de eischen en zegeningen van het christelijk-godsdienstig leven begrepen; daarin is het doel aangewezen, dat de waarlijk godsdienstige mensch heeft na te jagen voor zich zelf: het wit der zedelijke volmaaktheid, en ten slotte ook het einddoel voor allen, gelijk voor Jezus zelf: de voortdurende komst en uitbreiding van het ware, geestelijke Godsrijk op aarde. — Met kennis van zaken wordt van dezen godsdienst de hooge *voortreffelijkheid* in het licht gesteld door hare vergelijking zoowel met het zuiverst Israëlietisme, waaruit zij is voortgesproten en waarvan zij de vervulling is, als met de beide andere godsdiensten, die met het Christendom den naam dragen van „wereldgodsdienst": den Islam en het Buddhisme. In verband beschouwd met de eischen der rede en van het zedelijk

gevoel en met de godsdienstige behoeften van het menschelijk gemoed, treedt die geheel éénige voortreffelijkheid van het Christendom nog nader aan het licht, waarbij dan tevens het een en ander wordt medegedeeld uit de zoogenoemde geloofsleer over „het wezen en de eigenschappen Gods". — Eindelijk wordt het aangeprezen als verlossings- en verzoeningsgodsdienst in den hoogsten en edelsten zin des woords. Met klare bewustheid wilde, van den aanvang af, de Stichter des Christendoms werkzaam zijn als verlosser der menschheid, en wel als haar Verlosser van de zonde en hare ellende. Die eernaam werd hem niet slechts door zijne eerste volgelingen bij voorkeur gegeven, maar door de gansche latere gemeente door alle eeuwen heen. Hoe, door welke kracht en langs welken weg die verlossing geschieden kan en gedurig opnieuw geschiedt, laat zich niet aanwijzen, zonder dat uitvoerig ter sprake komt de beschouwing van Jezus over den mensch, over de zonde en den zondaar, de zondestraf en de vergiffenis van zonden, over de bekeering en den strijd der heiligmaking, over de allesoverwinnende kracht der liefde door het geloof en het nieuwe leven in Christus, waardoor de mensch, die dat nieuwe leven bij toeneming deelachtig is, *vrede* vindt niet slechts met zijnen God en met het door God over hem beschikte levenslot, maar ook vrede met zichzelf en van lieverlede evenzoo met de menschenwereld zijner omgeving.

Vóór Bok er toe overgaat, om dat nieuwe leven in Christus tot in bijzonderheden te beschrijven, acht hij het niet overbodig op te merken, dat tot het beschreven oorspronkelijk Christendom *niet* behooren een aantal dingen, die door de officiëele kerken, protestantsche zoowel als katholieke, en dientengevolge door millioenen Christenen, naar wezen en beginsel daarvan onafscheidelijk geacht worden, zooals het toekennen aan Jezus van allerlei bepaalde titels en waardigheden, het aanbidden van hem; het als geschiedkundige waarheid erkennen van al wat in de Evangeliën verhaald wordt, van de zoogenaamde wonderen, door hem tijdens zijn leven op aarde verricht; het als waarheid belijden van eenige kerkelijke leer of voorstelling betreffende God, Gods woord, Gods vroegere en latere openbaringen, Jezus' persoon, zijne natuur, zijn lijden en sterven, zijne voortdurende wereldheerschappij enz.;

eindelijk het als verplicht in acht nemen van kerkelijk voorgeschreven of door het gebruik geijkte kerk- en godsdienstvormen. Zonder met minachting op al die vormen neder te zien of daarvan de soms diepe en schoone beteekenis in eenig opzicht te miskennen, moet men toestemmen, dat het Christendom, als zaak des harten en des levens, niet afhankelijk zijn kan van eenigen, voor allen en altoos vastgestelden, leer- of kerkvorm. Juist door dit voorbij te zien heeft het kerkelijk Christendom niet geringe schade aangericht en òf duizenden eenvoudige harten en zelfstandige geesten afgestooten òf anderen, die het aannamen, op een dwaalspoor geleid en hun aanleiding gegeven tot velerlei zonden tegen de wet der christelijke liefde.

De beschrijving van het christelijk-godsdienstig leven, die nu volgt blz. 208—260, waarbij o. a. de Christelijke hoop der onsterfelijkheid met nadruk gehandhaafd en, nevens het gebed, allerlei middelen tot voeding en onderhouding van dat leven, behalve de kerkelijke vereeniging, aangeprezen worden, behoeft hier niet vermeld te worden. Zij is, ook door hetgeen hier over het geloof voorkomt, zeer bevredigend en omvat de gansche Christelijke moraal. Hetzelfde kan worden getuigd van Hoofdstuk III, waar gehandeld wordt over de Christelijke Kerk en de hulpmiddelen en krachten, die de kerkelijke vereeniging aanbiedt tot instandhouding van het Christelijk- godsdienstig leven, waartoe o. a. ook Doop en Avondmaal behooren.

Vraagt men nu, aan het einde van dit verslag, of ik volkomen vrede heb met de hier gevolgde beschouwingswijze, dan herhaal ik gaarne den daaraan gegeven lof als apologie van godsdienst en Christendom, doch sta meer of minder verlegen, met het oog op de bestemming van dit boek voor het onderwijs. Beschouwd als leer- en leesboek voor aankomende leden der gemeente, vind ik daarin nog al het een en ander, wat, ook tengevolge van den min of meer historisch-philosophischen trant, waarop het wordt voorgedragen, boven hun bereik gaat, en mis daarentegen velerlei, wat ik meen, dat meer zoowel als minder ontwikkelde leden der gemeente behooren te vernemen en te weten. Ik noem slechts hetgeen behoort tot de inleiding en waardeering zoowel der H. Schrift als der verschillende Bijbelboeken, tot de kennis van het leven

van Jezus en van zijne geheel éénige persoonlijkheid, van de beteekenis van zijn kruisdood in de apostolische geschriften, van den H. Geest en zijne werking en gaven, van de eschatologische verwachtingen ten tijde der apostelen en later, om niet te spreken van vele bijbelsche begrippen, vooral bij Paulus, als offertheorie, verzoening in tweëerlei zin, rechtvaardiging, vleesch en geest, en wat dies meer zij. Wèl onderwezen lidmaten mogen omtrent deze en vele andere bijzonderheden niet onkundig blijven, dunkt mij, al ware 't slechts ten behoeve van een verstandig Bijbelgebruik; maar ik vind ze in dezen cursus niet of alleen ter loops vermeld en weet zelfs de plaats niet aan te wijzen, waar zij zouden kunnen besproken worden. Wat hier bl. 295—300 over Doop en Avondmaal voorkomt, behelst geen enkel woord over den oorsprong en de verschillende opvatting dier beide plechtigheden. En als het brood en de wijn in het Avondmaal bl. 299 de zinnebeelden genoemd worden van Jezus' gewelddadigen dood, dan wordt wel zijne tot in den dood getrouwe toewijding aan God en het heil der broederen geroemd, maar van eene andere voorstelling, hoe gangbaar ook, wordt geen gewag gemaakt. Eenigermate is dit, ofschoon slechts in het voorbijgaan, geschied, bl. 200, waar gezegd wordt, dat men in den loop des tijds aan den naam „Verlosser" de beteekenis gehecht heeft van losser der zondige menschheid van de straf der goddelijke gerechtigheid door afbetaling harer zondeschuld aan God. Maar is hiermede genoeg gezegd, waar het een punt geldt, waaraan de Christenheid door alle eeuwen heen zóó hoog gewicht gehecht heeft en waaromtrent ook nog in onze dagen zóó velerlei misverstand heerscht? Ik erken echter, dat ik deze bedenkingen of opmerkingen niet zonder schroom nederschrijf, nu het eerste en grooter deel van Bok's catechetisch onderwijs niet ter onze kennis gekomen is. Dat deel toch, hetwelk wij nu, helaas! wel niet meer ontvangen zullen, behandelde, volgens zijne eigene opgave, de geschiedenis van Christendom en godsdienst, van de animistische en naturistische godsdiensten af tot aan het kerkelijk en buitenkerkelijk Christendom onzer dagen. Wie zegt ons, hoe vele van de boven genoemde bijzonderheden, die ik hier noode mis, daarin voorkwamen en dus hier konden achterwege blijven? Doch waarschijnlijk acht ik het niet, dat

mijne bedenkingen gansch en al ongegrond zouden blijken te zijn. Er ligt daarbij misschien ook wel eenig verschil van standpunt ten grondslag tusschen den hervormden Godgeleerde, die rekening houdt met de traditiën zijner kerk, en den Remonstrant, die zich daarvan meer onafhankelijk gevoelt. Hoe dit zij, al heeft het boek van Bok in mijn oog hooger waarde als verdedigingschrift van Godsdienst en Christendom dan als handboek ten gebruike bij het godsdienstonderwijs, het kan toch aan moderne catecheten vele onschatbare diensten bewijzen en verdient hun ter kennisneming aanbevolen te worden, ook om den heiligen ernst, die er uit spreekt, en den warmen godsdienstzin, waarvan het doortrokken is. Voor de nagedachtenis van den ontslapen leeraar staat daarin als 't ware een eerzuil opgericht, waarop wij met weemoed staren, zoo velen wij ons in gemoede zijne geestverwanten noemen mogen.

Leiden, Maart 1889. J. J. Prins.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

Theol. Stud. u. Kritiken, 1889, II. Usteri, Glaube, Werke und Rechtfertigung im Jakobusbrief; Köppel, der Ursprung des Apostolates nach den h. S. N. Testaments; Zimmer, ein Blick in die Entwickelungsgeschichte der Itala. — Gedanken u. Bemerkungen. Tschakkert, kleine Beiträge zu Luthers Leben. — Rezensionen. Delitzsch, neuer Kommentar über die Genesis (rez. von Kautzsch); Witte, das Leben Tholucks (rez. von Cremer).

Theol. Studiën u. Kritiken, 1889, III. Schmidt, Bildung und Gehalt des messianischen Bewusstseins Jesu; Köstlin, das Verhältniss von Kirche und Staat in den V. S. Nordamerika's mit Bezug auf ihr Verhältniss in Deutschland; Bredenkamp, zur Urgeschichte. — Gedanken u. Bemerkungen. Gesz, zur Lehre von der Versöhnung; Walther, die zu Lubeck gedruckten niederdeutschen Psalter. — Rezensionen. Köstlin, Gesch. des christl. Gottesdienstes; Hering, Hilfsbuch zur Einführung in das liturgische Studium (rez. von Kleinert). — Programm der Teyler'schen theol. Gesellschaft.

Mind N°. LIII (January, 1889). G. F. Stout, Herbart compared with the English Psychologists and with Beneke; J. Seth, the evolution of Morality; L. Stephen, on some kinds of Necessary Truth, I; R. Adamson, Riehl on „Philosophical Criticism." — Discussion. A. Bain, on Feeling, as Indifference; W. James and J. Ward, the psychological theory of Extension; A. Seth, Hegel and his recent critics. — Critical Notices. B. Bosanquet, Logic, on the Morphology of Knowledge (W. E. Johnson); R. D. Archer-Hind,

the Timaeus of Plato (R. L. Nettleship); J. H. Witte, das Wesen der Seele (T. Whittaker). — New Books. — Notes and Foreign Periodicals.

Mind N°. LIV (April, 1889). H. Maudsley, the double brain; L. Stephen, on some kinds of necessary truth (II); W. Denovan, a Swedenborgian view of the problem of philosophy. — Research. Mental association investigated bij experiment, bij J. M. Cattell and S. Bryant, with remarks bij G. F. Stout, F. Y. Edgeworth, E. F. Hughes, C. E. Collet. — Discussion. J. Venn, on some facts of binocular vision. — Critical Notices. Romanes, Mental evolution in man (G. F. Stout); Case, physical realism (F. Whittaker); Robinson, principles and practice of morality; Rickaby, moral philosophy (W. J. Coupland); Ribot, la psychologie de l'attention (J. Sully); von Gizycki, Moralphilosophy (C. Read). — New Books. — Notes. — Forthcoming Works. Foreign Periodicals.

Jahrbücher für prot. Theologie, XIV:4. G. Graue, zur Verständigung über den analogischen Charakter der Gotteserkentniss; P. Feine, zur synoptischen Frage (Schluss); F. Nippold, die prot. Dissenters in der Literatur des Jahres 1887; E. Noeldechen, Tertullian wider Praxeas; C. Erbes, die Lebenszeit des Hippolytus nebst der des Theophilus von Antiochiën.

Archief voor Nederl. Kerkgeschiedenis, III:1. Dr. Paul Fredericq, de „Sporta" en de „Sportula Fragmentorum" van den Kamerijkschen deken Gillis Carlier; K. A. Gonlag, het doleerend Lutherdom in de 17de eeuw. Tien jaren uit de Geschiedenis der Evang. Luth. gemeente te Amsterdam, 1681—1691; Dr. B. Tideman Jz., Daniël de Breen; Dr. S. D. van Veen, „Of een bastaert admissibel sy tot de H. Bedieninge des Euangeliums?"; Dr. J. J. van Toorenenbergen, Hinne Rode, Rector van de Hieronymusschool te Utrecht (— 1522), Predikant te Norden (— 1530), in betrekking tot de Anabaptisten; Dr. J. G. R. Acquoy, Voorbidding der nonnen van Couwater voor Prins Frederik Hendrik.

id. III : 2 en 3 Dr. H. C. Rogge, Jacobus Fauvinus en de Utrechtsche Kerk in het begin der 17de eeuw; D. J. M. Wüstenhoff, Mariëngaarde, een vrouwenklooster binnen Monnikendam; Mr. S. Muller Fz., Collatierecht en incorporatie van kerken.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1889, I. A. Hilgenfeld, das Urevangelium; F. Görres, Der Khalif Harun al Raschid und das Christenthum; A. Hilgenfeld, die Athos-Handschrift des Hermas-Hirten; J. Dräseke, die Abfassungszeit der Psalmen-Metaphrase des Apollinarios von Laodicea. — Berichtigungen zu der Abhandlung über „das Urevangelium." — Anzeige. H. Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit, B. I. 1, 2, II. 1883, 1887, von F. Görres.

id. II. A. Hilgenfeld, ein französischer Apologet des Johannes-Evangeliums; G. Runze, erläuternde Bemerkungen zu Marc. 10, 45; Johannes Dräseke, zu Augustinus' De civitate Dei. — Anzeigen. D. Völter, der Barnabasbrief neu untersucht, 1888, und John Weiss, der Barnabasbrief kritisch untersucht, von A. H.; E. Landau, die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott in der neu-hebr. Litteratur, 1888, von A. H.

id. III. G. Frank, Kant und die Dogmatik; A. Hilgenfeld, das Hebräer-Evangelium und sein neuerster Bearbeiter; Johannes Dräseke, zu Michael Psellos; A. Hilgenfeld, neuer und alter Zweikampf wegen der Johannes-Schriften; X. X., Bemerkungen über die hebräische Chronologie; Aug. Thenn, anonymer Brief eines Eingekerkerten an Melanchton; Johannes Dräseke, zu Ptolemaios Philadelphos' Brief bei Epiphanios. — Anzeigen. W. Seufert, Der Apostolat, 1887, von P. W. Schmiedel; A. Link, die Einheit des Pastor Hermae, 1888. — P. Baumgärtner, die Einheit des Hermas Buches; 1889, von A. H.; C. Franklin Arnold, die Neronische Christenverfolgung, 1888, von F. Görres; Prisciliani quae supersunt-primus ed. Geo. Schepss, 1889, von A. H.

IN MEMORIAM.

PH. R. HUGENHOLTZ,

8 Nov. 1821 — 16 Mei 1889.

Het is nu ruim vier maanden geleden, dat de Redactie van het Theol. Tijdschr. zich kon verheugen gedurende de 22 jaren van haar bestaan niemand uit haar midden te hebben verloren. Toen dit feit in het Maart-nummer van dit jaar werd vermeld, was reeds dit tijdvak van ongestoord samenzijn gesloten. De dood was onzen kring binnengetreden om Rauwenhoff van ons te nemen, en dat deze eerste slag welhaast door een tweeden zou gevolgd worden, liet zich toen reeds met groote waarschijnlijkheid voorspellen. En zoo geschiedde het. De noodlottige kwaal, waaraan onze vriend Philip Reinhard Hugenholtz reeds sedert maanden, misschien moet ik zeggen, sedert jaren, had geleden, maakte op den 16den Mei jl. een eind aan zijn, ons en velen dierbaar leven. De slag viel nog tamelijk onverwacht, weinige dagen nadat eenige zeer gunstige verschijnselen de hoop, zoo niet op geheel herstel, dan toch op langer levensbehoud en verbetering van den algemeenen toestand des lijders hadden doen ontstaan. Niet licht zal ik den indruk vergeten, dien mijn laatste hem gebracht bezoek bij mij achterliet.

Na de hachelijke, maar welgeslaagde kunstbewerking, die hij had ondergaan, bleef hij eenige weken aan ziekbed en kamer verbonden. Welk eene verkwikking was het hem, toen

hij eindelijk de vergunning ontving zijne woning te verlaten en daar buiten gedurende een korte poos de vrije lucht te genieten. Het was na die eerste uitvlucht op een der schoonste dagen, die deze schoone Meimaand ons bracht, dat ik hem weder voor het eerst na al die bange dagen zijner ziekte mocht ontmoeten. Welk een opgewektheid, welk een levenslust ging er van hem uit! Hoe repte zich zijn hand om neer te schrijven wat zijn mond niet kon uitbrengen. Hoe straalde uit elk zijner woorden de blijdschap van het vernieuwde leven, de dankbaarheid over de herboren hoop! Hoe verheugden wij allen ons over deze teekenen van wijkend lijden en terugkeerend leven! Bedriegelijke schijn. Twee dagen later had zich de kans geheel gekeerd en in de volgende week was reeds alles voorbij.

Doch niet voorbij, niet verloren was de indruk van stille en kalme blijdschap die bij mijn laatste bezoek van hem was uitgegaan. Het is mij, als of ik hem van nu aan in geen ander licht, dan dat van gelijkmatige kalmte, van kinderlijke dankbaarheid, van vrome tevredenheid zal kunnen zien en als of dat het licht is waarin zijn geheele persoon, zijn geheele leven door hen, die hem gekend hebben, moet worden aanschouwd.

Doch ik zou geen aanleiding hebben, deze dingen te dezer plaatse te vermelden, ware het niet, dat zij mij toeschenen geschikt te zijn om den lezers van dit Tijdschrift duidelijk te maken, waarom ik meende mij niet te mogen onttrekken aan de taak, mij door mijne mede-redacteuren opgedragen, de taak om een woord, aan de nagedachtenis van dezen onzen vriend gewijd, in het eerste nummer, dat na zijn dood verschijnt, te doen hooren. Het gevoel van dankbaarheid, dat mij aan den overledene bindt, dringt bij mij elke overweging tot het overdragen dezer taak aan anderen, overigens misschien in dezen meer bevoegden, op den achtergrond. Tegenover iemand als hij, bij wien de zedelijke motieven met zoo beslissende kracht en op

zoo categorisch-imperatieven toon spraken, voel ik mij allerminst gerechtigd voor eene zware taak terug te deinzen, nu eenmaal het plichtgevoel die taak heeft aangewezen.

Maar wat spreek ik van eene zware taak, waar sprake is van een werk, waartoe het hart drijft en dat dus door de liefde licht zal worden? Groot en innig voorzeker was mijne sympathie voor dezen mijnen vriend. Het zal mij een lust zijn over hem te spreken, in wien ik zooveel edels en schoons had leeren bewonderen. Maar is die bewondering zelve, thans na het heengaan van onzen vriend, nader dan ooit aan eerbied verwant, is dat gevoel van opzien tegen hem, van piëteit jegens hem, die den strijd des levens reeds achter zich heeft, is dat gevoel van minderheid niet meer geschikt om ons tot zwijgen, dan tot spreken over hem te stemmen?

Laat het mij maar terstond en zonder omwegen zeggen: ik heb dezen man meer bewonderd, dan begrepen, meer den invloed ondergaan van den adeldom zijns geestes, dan de waarde van het werk zijns geestes gemeten. Met hem leefde ik in denzelfden geestelijken dampkring, maar gevoelde ik tegelijkertijd en even levendig, dat wij in dezelfde lucht ademende het niet op dezelfde wijze deden. Hij getuigde van de wereld waarin hij verkeerde op eene wijze, die mij hoogst weldadig aandeed en toch, in den regel althans, niet zóó, dat, wat hem bevredigde, mij volkomen kon voldoen.

Men zal mij willen gelooven, als ik zeg, dat deze waarneming mij gedurig wederom voor de vraag plaatste: ben ik wel bevoegd tot de taak, die ik op mij nam? Wel hebben mijne lezers het bewijsstuk in handen, dat mijne aarzeling ten slotte is overwonnen, maar zij mogen overtuigd zijn, dat, hetgeen hier hun wordt aangeboden, niet meer wil zijn, dan eene poging om uiting te geven aan het gevoel van dank, dat wij dezen doode schuldig zijn, maar geenszins aanspraak maakt op den titel eener juiste en volkomen waardeering van den persoon, wiens nagedachtenis hier wordt gehuldigd.

De tijd is nog wel niet gekomen om het leven van dezen man als eene consequente ontwikkeling, als eene in zich zelf gesloten eenheid te verstaan [1]). Voorshands hebben wij te erkennen, dat in dit leven, wanneer wij het naar zijn geheelen loop overzien, nauwelijks iets anders ons sterker treft, dan de geweldige overgang van de vroegere tot de latere periode en de onderlinge ongelijkheid der twee helften, waaruit het geheel bestaat. Hugenholtz is waarlijk niet de eenige, in wiens binnenste de strijd tusschen oude en nieuwe begrippen het karakter droeg eener krisis hunner religieuze levensbeschouwing. Het onderscheid tusschen hem en de meeste zijner tijdgenooten bestond hierin, dat in de beide phasen van zijn kerkelijk en godsdienstig leven zijne verhouding ten opzichte van het overgeleverde geloof een zeer beslist en geprononceerd karakter droeg, tengevolge waarvan zijn overgang dan ook meer radicaal scheen en als zoodanig meer opzien wekte. De rechtzinnige omgeving, waarin hij opgroeide, scheen volkomen in overeenstemming met den aanleg van zijn geest en gemoed. De zoon van den vromen predikant [2]) gevoelde zich blijkbaar volkomen tehuis in den kring, waarin het lot hem had geplaatst. Hij kende geen hooger ideaal, dan dat, waarnaar de Evangeliedienaar, dien hij in zijn waardigen vader bewonderde en liefhad, zijn leven lang had gestreefd. Ik zal

1) Bij het weder ter hand nemen van opstellen, door Hugenholtz in het eerste stadium van zijn kerkelijk leven gepubliceerd, trof het mij daarin zoo zelden iets te vinden, dat hij ook niet in zijne latere periode had kunnen zeggen. In de twee verhandelingen („over straf en vergeving der zonden" en „een woord over het geloof als heiligend levensbeginsel"), door hem in den jaargang 1857 van het tijdschrift Ernst en Vrede geplaatst, laten zich niet alleen de grondlijnen zijner latere theorie over godsdienst en zedelijkheid reeds duidelijk aanwijzen, maar spreekt hij ook zijne sympathie voor Scholten en Hoekstra onverholen uit. Hetzelfde geldt van zijne studie over „het Geweten" in 1861 verschenen. Dit verschijnsel verdient in bijzondere mate onze aandacht, omdat deze bij voorkeur in de beschouwing van eigen inwendig leven zich verdiepende denker meer dan de meesten onzer zich bewust was van de groote veranderingen, waardoor zijn redelijk en zedelijk bestaan zich had gekenmerkt.

2) Onze Hugenholtz zag het eerste levenslicht te Woudenberg op den 8 Nov. 1821 en bezocht van 1834—1839 het Erasmiaansch Gymnasium te Rotterdam.

niet beweren, dat zijne akademische opleiding te Utrecht onder Vinke, Bouman en Royaards in allen deele aan zijne wetenschappelijke behoeften voldoening gaf. Ik heb reden om te gelooven, dat het onderwijs van mannen als Schröder en van Heusde hem sterker aantrok. Zeker is het, dat, toen hij in Mei 1846 op 24-jarigen leeftijd de akademie verliet, noch Plato, noch Aristoteles, noch de logica, noch de heidensche letterkunde hem het geloof zijner jeugd of zijn lust in het kerkelijk ambt had doen verliezen. Het is hier niet de plaats om uit te weiden over hetgeen Hugenholtz als herder en leeraar in zijne verschillende gemeenten [1]) geweest is. Dit eene slechts zij hier omtrent dit 31-jarige tijdvak (1847—1878) vermeld, dat ongeveer de eerste helft daarvan voor hem voorbijging, zonder dat de liefelijke idylle van onverdeelde instemming met het overgeleverde geloof door twijfelingen, uit de studie van geschiedenis en wijsbegeerte geboren, gestoord werd. In zijne herinnering stonden die eerste predikantsjaren, als eene periode in half wakenden, half droomenden toestand doorgebracht, opgeteekend. Eerst later kwam hij tot het smartelijk besef, hoe jammerlijk het met zijne wetenschappelijke kennis van godsdienst en Christendom gesteld was en hoe de akademische opleiding van den theoloog destijds eer scheen ingericht tot het afweren dan tot het opnemen van wetenschappelijk licht. Toch ligt hierin geenszins de voldoende verklaring van het feit, dat onze vriend eerst op 43-jarigen leeftijd den beslissenden stap deed, waartoe velen zijner commilitonen veel vroeger overgingen. De reden van dit verschijnsel moet wezenlijk gezocht worden in den eigenaardigen aanleg van zijn geest en de bijzondere richting van zijn gemoedsleven, die hem natuurlijk niet alleen in de keus zijner vrienden, maar ook in die zijner boeken determineerde. Dat eigenaardige nu was gelegen in de hem beheerschende neiging om den grond en het wezen der

1) Cillaarshoek (1847—1849), Geervliet (1849—1850), Haarlem (1850—1857) Amsterdam (1857—1878).

dingen meer door middel van speculatieve redeneering, dan door historisch onderzoek te leeren kennen, eene neiging, die zeer zeker ten nauwste samenhangt met en daarom ook verklaard wordt uit de mystieke ader zijner vroomheid.

Dit mysticisme ging bij hem gepaard met eene buitengewone levendigheid van overtuiging omtrent de waarheid en gezondheid van het in de penetralia zijns gemoeds bestaande ethisch-religieuze geloofsleven.

De eenzijdigheid dezer mystiek bleef hemzelven verborgen, zoo lang de geestverwanten, met wie hij verkeerde, hem de dragers toeschenen van de echte geestelijke aristocratie. Toen hij bij nadere kennismaking met de moderne theologie, en vooral na nadere persoonlijke aanraking met hare vertegenwoordigers, aan die zijde niet alleen grondiger en rijker wetenschap, maar ook een niet minder warme en gezonde mystiek, een niet minder energisch streven naar het ethisch-religieus ideaal, dan bij de zoogenaamde en als zoodanig gewaardeerde christelijke gemeente meende te kunnen waarnemen, toen kwam hij tot ons, wel met het pijnlijk gevoel in het hart bij de gedachte aan de vele geliefde vrienden en verwanten, die hij door dezen stap moest grieven en bedroeven, maar tevens met het heerlijk besef, dat hij nu in zijn ware element was gekomen, naardien zijne nieuwe omgeving niet alleen het hem voegende voedsel voor hoofd en hart, maar ook den voor zijne krachten en talenten meest gewenschten arbeid hem zou verschaffen. En waarlijk ditmaal allerminst heeft zijne innige convictie hem bedrogen. Nooit heeft hem de dankbare stemming, waarmede hij den nieuwen kring intrad, verlaten. Wat deze stemming, wat deze blijmoedige tevredenheid, die hem zoo aantrekkelijk maakte voor allen die hem kenden, wat zij ons, omtrent het gehalte van zijn inwendig leven openbaarde, ons die wisten, hoe die inwendige blijdschap toenam, naarmate zijn uitwendig succes verminderde; daarover mag ik hier niet uitweiden. Dit alleen zij hier herinnerd.

Niet aanstonds, nadat hij in zijn geweten de stemmen had vernomen, die hem tot herziening zijner levensbeschouwing hadden vermaand, gaf hij in het openbaar rekenschap van zijne inwendige vernieuwing. Op Paschen van 1864 sprak hij het voor het eerst van den kansel uit, dat hij met zijne oude theologie had gebroken, en dat voor hem de Christus als uit de dooden opgestaan, immers in een nieuw licht was verschenen. Met dezelfde bedachtzaamheid ging hij ook te werk bij de mededeeling van de vruchten zijner wetenschappelijke studie. Eerst in 1874 verscheen zijne eerste bijdrage in ons Tijdschrift. Het was nog maar het begin eener verhandeling over „het wezen en het recht van den godsdienst", waarin niet meer dan hoofdlijnen getrokken, grondtrekken aangegeven werden en in den meest concisen vorm (het artikel besloeg niet meer dan de ruimte van één vel druks), de allergewichtigste vragen over het allergewichtigste probleem werden ter sprake gebracht. Eerst twee jaar later werd deze studie voortgezet (Theol. Tijschr. 1876 blz. 207—225 en blz. 511—527). Als ware hij bevreesd te veel van den tijd zijner lezers in beslag te nemen, concentreerde hij zijne gedachten, zooveel hem doenlijk was, met versmading niet alleen van allen rhetorischen omhaal, maar ook van alle zoodanige versieringen der rede, welke voor den gang van het betoog niet strikt noodzakelijk zijn, al worden ze door de meeste auteurs voor het plastische effect der voorstelling onmisbaar geacht. Die soberheid van vorm heeft niets te doen met gemis van smaak of gebrek aan aesthetische ontwikkeling. Zij teekent alleen den ernst van zijn toeleg om bij het wetenschappelijk onderzoek volkomen zich te beheerschen en zich strikt te bepalen tot het ter zake dienende. Het is de weerzin, die den fijnen aristrocaat kenmerkt, de weerzin nl. van het vulgaire en ordinaire, banale en alledaagsche. Wie hem gekend hebben, weten, over hoeveel vernuft en verbeeldingskracht hij te beschikken had. Wie zijne schitterende improvisatiën bijwoonde of zijne diepgevoelde en

schoongevormde liederen hoorde, begrijpt bij het lezen zijner wetenschappelijke opstellen, dat de schijnbare dorheid van dien prozastijl niet aan bekrompenheid van geest is toe te schrijven, maar veeleer aan strenge geestestucht, aan eene door langdurige oefening verkregen virtuositeit in het besnoeien van de producten zijner denkkracht en imaginatie.

Wij behoeven slechts de titels op te sommen van de opstellen geplaatst in ons Tijdschrift, waarvan hij sedert 1879 mederedacteur was, om er ons van te overtuigen, dat een soortgelijk zelfbedwang hem bepaalde bij de keuze zijner onderwerpen. Bij voorkeur, om niet te zeggen bij uitsluiting, waren het de moeilijkste en belangrijkste problemen, die zijne aandacht trokken en zijn nadenken prikkelden. Ik zal de titels hier niet uitschrijven. In de drie deelen zijner verzamelde „Studiën op godsdienstig en zedekundig gebied" van 1884—1889 uitgegeven, heeft Hugenholtz zelf ons het overzicht, dat wij hier zouden wenschen, reeds gegeven. Wij zien hem daar zich verdiepen in het wezen van godsdienst en zedelijkheid [1]), in de eigenlijke taak en methode van wetenschap en wijsbegeerte, in het organisme der theologie [2]), in het verband tusschen individu en gemeenschap [3]), tusschen plichtbesef en godsbewustzijn [4]). Vormden deze zijne studiën voor een goed deel de nabetrachting op de persoonlijke discussies in onze moderne vergaderingen gevoerd, onder de rubriek boekbeoordeelingen en literarisch overzicht wees Hugenholtz ons aan, wat zijn geoefend oordeel in de belangrijke verschijnselen op het gebied zijner speciale studie als het meest opmerkelijke te signaleeren vond. Maar overal, hetzij hij met personen of geschriften, met geestverwanten of tegenstanders te doen had, overal was het hem om de zaken en onze kennis er van te doen. Overal was hij de bescheiden-

1) Zie Theol. Tijdschr. van 1874 en 1876.
2) Zie Theol. Tijdschr. van 1878 en 1882.
3) Zie Theol. Tijdschr. van 1888.
4) Zie Theol. Tijdschr. van 1888.

heid en humaniteit als verpersoonlijkt. Wie denkt hier niet met aandoening aan het getuigenis dienaangaande door onzen Rauwenhoff niet lang voor zijn heengaan over zijnen en onzen vriend uitgebracht. „Het is,” zegt Rauwenhoff op bl. 173 van den vorigen Jaargang met het oog op de beoordeeling van zijne Wijsbegeerte van den godsdienst door Hugenholtz, „het is voor een schrijver een groot voorrecht zijn werk beoordeeld te zien door een geestverwant, die waardeerend weet in te dringen in den gang van zijn denken, en wiens tegenspraak geheel het karakter draagt van een poging tot medewerking aan het bereiken van het doel, waaraan dat werk was gewijd.” En iets verder heet het: „Wij staan in algemeene opvatting dicht genoeg bij elkander om ons in elkaars gedachtengang te kunnen verplaatsen, en de wijze, waarop hij zich van die overeenstemming in grondgedachten bedient, om mij te overtuigen van het recht zijner op een bepaald punt verschillende overtuiging, maakt, naar het mij voorkomt, zijn bestrijding tot een model van critiek.” En dan de woorden op bl. 192 te lezen, waar Rauwenhoff, zonder het te weten zijn laatste woord omtrent den hooggeschatten vriend in het openbaar uitspreekt: „Hier wil ik eindigen. Hoeveel zou ik nog te zeggen hebben, als ik mij niet wilde bepalen tot een toelichting van het verschil in onze denkwijze. Het zou een wezenlijk genot zijn, met de pen in de hand het stuk van Dr. H. nog eens te doorloopen, om onze gemeenschappelijke lezers opmerkzaam te maken op den rijkdom van denkbeelden in den meesleependen vorm. Maar zij zullen daarvoor mijne aanwijzing niet noodig hebben.”

De allerlaatste woorden maak ik tot de mijne, als ik bedenk, wat ik ten aanzien van den pas uit ons midden gescheiden vriend en van zijn in dit Tijdschrift neergelegden arbeid nog zou wenschen, maar toch eigenlijk niet behoef te zeggen. Wij hebben hier te doen met een van die te gelijk sterk geprononceerde, hoogst belangwekkende en te gelijk vol-

komen doorzichtige persoonlijkheden, die voor zich zelven spreken, en de harten met storm veroveren. Zij waarlijk hebben niet noodig, dat in bevrienden kring met vele woorden hunne oorspronkelijkheid worde betoogd. De beminnelijke bescheidenheid, die dezen rijkbegaafden man kenmerkte, eischt van zijnen lofredenaar matiging en zelfbeperking. Wij willen bij de erkenning van het onherstelbare verlies, dat zijn heengaan ons deed lijden, den plicht der dankbaarheid niet vergeten en elkander blijven herinneren, dat wij hem nog niet genoeg hebben gewaardeerd en nog veel van hem kunnen en moeten leeren. Toen hij, nu tien jaar geleden, door de omstandigheden gedrongen, van zijne kerkelijke bediening afscheid nam, verbond hij zich nader aan ons Tijdschrift en aan den dienst der wetenschap. Zijne bevoegdheid om als theologiae doctor zijne stem te doen hooren, werd op het derde eeuwfeest der Leidsche akademie door de theologische faculteit aldaar in het openbaar erkend. Hij heeft de juistheid van dat oordeel door zijn wetenschappelijken arbeid voldingend bewezen [1]). Wel zag hij zich door zijn conscientie gedrongen, menig hard woord over den toestand der Kerk van onze dagen van zich te doen uitgaan, doch hij heeft niet opgehouden, door zijn onverdroten manmoedig en ernstig onderzoek der waarheid mede te werken aan de zuivering van den dampkring

---

1) Volledigheidshalve vermelden wij hier nog de titels van eenige in ons Tijdschr. niet verschenen geschriften van Hugenholtz's hand. Zekerheid, twee brieven 1864. Berusten of breken? Een woord tot de moderne leden der Ned. Herv. Kerk 1877. De kerk en de eischen van het heden 1877. Afscheidswoord uitgesproken 17 Jan. 1878 in de Nieuwe kerk te Amsterdam.

Geloofs- en levensvragen. Voordrachten en vertoogen. Twee deelen 1885 (Verzamelde stukken uit de Stemmen uit de Vrije Gemeente, de Hervorming enz.).

De laatste vruchten van zijnen tot in het aangezicht des doods werkzamen geest zijn ons bewaard in „Levenslicht uit vroeger Eeuwen", door zijnen broeder P. H. Hugenholtz met zijne medewerking en die van anderen uitgegeven. Hoe belangrijk zijn aandeel in dezen nog niet voltooiden arbeid is geweest, kan niemand beter getuigen, dan hij, die deze groote taak ondernam en nooit zou hebben ondernomen, indien hij had kunnen voorzien, welke ramp hem door het verlies van dezen ouderen broeder boven het hoofd hing.

binnen en buiten de grenzen der bestaande kerkgenootschappen. In hem verloren wij een krachtigen medehelper bij dat werk. Wij gevoelen dat verlies te dieper, naarmate de kansen op aanvulling onzer gelederen door jonge manschappen voor heden en de naaste toekomst slechter staan. Toch laten wij den moed niet zinken. De nagedachtenis van onzen vereerden vriend verbiedt ons te wanhopen. Gelijk hem, zoo zal ook ons een gezond optimisme de kracht tot den arbeid onderhouden, zoolang het voor ons dag is. En terwijl zijn beeld met onverminderde duidelijkheid ons voor den geest blijft staan en het geluid van zijn vriendelijken glimlach ons als uit de verte blijft toeklinken, moge te gelijk het voorbeeld van zijn vromen zin, van zijn vast geloof, van zijn zedelijken ernst, in klimmende mate ons zijn weldadigen, stichtenden invloed doen gevoelen, ons die, willen wij zijn geestverwanten heeten, niet bovenal naar de toestemming der menigte, maar naar den bijval der besten en allermeest naar de goedkeuring onzer conscientie hebben te streven.

Amsterdam, 7 Juni 1889. A. D. LOMAN.

DE GODSDIENSTWIJSBEGEERTE VAN PROF. RAUWENHOFF EN DE CRITISCHE WIJSBEGEERTE VAN IMMANUEL KANT.

(*Vervolg en slot van bladz.* 365).

II.

Wij gaan thans over tot bespreking onzer tweede stelling, waarin wij 't ons tot taak stelden, om het recht van Kant's postulaatstheorie te handhaven tegenover de in de Wijsbegeerte van den Godsdienst tegen haar ingebrachte bedenkingen.

In de eerste plaats dient hier de opmerking gemaakt, dat wij te doen hebben met een man, die niet maar wat de Duitschers noemen „ins Blaue hineinredet", maar die zich volkomen bewust is van de draagkracht zijner beweringen, en zich ten volle rekenschap weet te geven van iedere stelling die hij uitspreekt; een man bovendien, die door tijdgenoot en nakomelingschap, door vriend en vijand, door volgeling en bestrijder, door elk een om 't zeerst, wordt geprezen om zijn rechtschapen karakter en zijn nauwgezet geweten. Ik laat deze opmerking aan de verdere behandeling van zijn stelsel voorafgaan, om het vermoeden als geheel ongegrond van de hand te wijzen, dat de practische „Erkenntnisztheorie", waardoor aan de transcendentale ideeën van God, vrijheid en onsterflijkheid objectieve realiteit wordt toegekend, alleen „*pour* „*le besoin de la cause* door Kant in de filosofie zou zijn in- „gevoerd (bl. 329); omdat hij de postulaten niet kon missen „en ze op geene andere wijze wist te handhaven."

Neen! ter eere van Kant, die er zich op mocht beroemen „dasz die consequente Denkungsart den grószten Vorzug aus-

„macht seines Systems", ter eere van Duitschlands grootsten filosoof der vorige eeuw met zijn strikt eerlijk geweten, ook als wijsgeer, moet de verdenking van een zoo „unfaire" handelwijze, dat hij zijne postulaten van Gods bestaan en de onsterflijkheid der ziel pour le besoin de la cause in de wijsbegeerte zou hebben ingevoerd, ofschoon hij zelf wel wist dat ze niet deugden en in tegenspraak waren met zijn stelsel, als te eenen male ongemotiveerd worden afgewezen (cf. bl. 325). Waarheidszin en waarheidsliefde is het eerste dat wij onderstellen moeten in hem, die ons tot gids zal zijn bij 't onderzoek naar 't wezen van zedelijkheid en godsdienst; en wie heeft daarop meer recht dan Immanuel Kant?

De hooggeleerde schrijver schijnt hier dan ook wel iets van gevoeld te hebben; minder hard althans, hoewel daarom toch niet minder onjuist, luidt de verklaring eenige bladzijden verder (bl. 333), dat „het een *zelfbedrog* was van Kant, als hij „meende tot zijne postulaten te kunnen komen zonder mede-„werking van de theoretische rede, en dat hij waarschijnlijk „tot dat zelfbedrog werd geleid door de vrees van de postula-„ten te zien deelen in de fataliteit, die volgens hem op alle „voorwerpen van de theoretische rede rust." Deze bewering steunt m. i. op de foutieve voorstelling, die ik ook bij andere beoordeelaars der Kantiaansche filosofie heb aangetroffen, alsof K. met zijne onderscheiding eener theoretische en practische rede een *dubbele rede* zou bedoeld hebben (bl. 325). Dat is echter geheel onjuist. Het is natuurlijk één en dezelfde rede, die alleen maar op verschillende wijze werkt; zij is niet biceps, maar alleen bilateraal. Zoo zijn dus ook de voorwerpen of ideeën van de theoretische rede geen andere dan die van de practische; de theologische, cosmologische en psychologische ideeën zijn slechts de filosofische benamingen voor God, vrijheid en onsterflijkheid (cf. Kr. der reinen Vernunft, bl. 290 Anmerk., uitg. Rosekr. bl. 271 en 786). De bewering heeft dus geen zin, dat op de ideeën der theoretische rede een fataliteit rust; want dat de objectieve realiteit der ideeën van God, wereld en menschenziel niet in concreto op aanschouwelijke wijze kan worden voorgesteld, kan men toch bezwaarlijk een fataliteit noemen; in die onmogelijkheid van eene aan het object der idee beantwoordende adaequate voorstelling, bestaat

immers juist het eigenaardig kenmerk van de transcendentale idee of het ideaal. „*Het kenmerkende van het ideaal*", zoo zeggen we met prof. R's eigen woorden (bl. 805), „*is, dat het weigert grenzen te erkennen.*"

De door ons gewraakte voorstelling van een dubbele rede hangt samen met de inconsequentie, die men in de „practische Erkenntnisz-theorie" heeft meenen te ontdekken. „*Hoe kan iemand* (vraagt de schrijver bl. 325) *op den duur volhouden: ik weet wel zeker, dat er een God is, maar als mij gevraagd wordt naar het bestaan van God, moet ik zeggen, dat men daarvan niets kan weten, omdat men het alleen practisch weet?*" — Waar in zijne critiek (zoo antwoord ik met een tegenvraag) spreekt K. van een „*practisch weten*"? Dit is zeker geen Kantiaansche terminologie; wel wordt er gesproken van een „practisch erkennen", maar dat is iets geheel anders dan een op een theoretisch inzicht berustend „weten", het is een „overtuigd, verzekerd zijn", wat Paulus noemt ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ πληροφορεῖσθαι [1]). Doch afgezien hiervan, zie ik volstrekt geen tegenstrijdigheid in de verklaring: „ik weet zeker dat er een God is, maar kan toch niets zeggen *omtrent het bestaan* van God", want het is duidelijk, dat het eerste slaat op het „zijn", de existentie, het laatste op een „zóó zijn", de qualificatie der existentie. Ik kan dan ook met Ed. Erdmann de „Monstrosität" niet ontdekken in het „*practisch Erkennen, das Erkennen ist und dessen Inhalt sein Object genannt wird, obgleich es von seinem Object nichts weisz und nicht den geringsten Begriff hat*", want ik voeg er met Kant bij, „dasz man auch nicht hoffen kann, davon in Zukunft jemals einen Begriff zu bekommen." Noemt Joh. Volkelt dit oordeel van E. juist — ik beweer hiertegenover, dat veeleer op de voorstelling van Erdmann het epitheton „monstrueus" toepasselijk zou zijn, wanneer hij, gelijk het hier den schijn heeft, van het object der transcendentale ideën (van God, of van de menschlijke ziel) werkelijk iets meent te weten in den zin eener exacte wetenschap, of als hij van haar voorwerp zich een begrip gaat vormen. De rationale theologie en psychologie met

---

1) Of wat hij bedoeld met het οἴδαμεν ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν.

haar „vernünfteln" over de zuivere enkelvoudige substanties van God en de menschlijke ziel zijn door Kant voorgoed de wereld uit geholpen, ten minste voor de mannen der wetenschap (vgl. prof. M. A. Gooszen's verhandeling over „Kenmerkende wijsgeerige en godgeleerde grondstellingen der school van Ritschl", Geloof en Vrijh. 1888, bl. 368). Ed. Erdmann houde het mij ten goede, als ik in twijfel trek, of hij de „Kritik der reinen Vernunft" heeft gelezen (en niet slechts door-„gebladerd"), dat hij ze althans niet begrepen heeft, trek ik *niet* in twijfel; anders toch ware het hem duidelijk geworden, dat er niets bevreemdends is in de bewering, dat men het bestaan van iets kan erkennen zonder zich een begrip te kunnen vormen van zijn object, daar dit immers, evenals met het bestaan van God, ook het geval is met het bestaan der ziel.

Doch gaan wij over tot bespreking van de verdere tegen de postulaatstheorie geopperde bezwaren, dan komen hier het eerst twee bedenkingen in aanmerking. Vooreerst de beschuldiging, dat er een logische contradictie is in de opvatting van het tweeledig karakter van het „*hoogste goed*", en men hierdoor zou vervallen tot *eudaemonisme;* en ten andere het verwijt, dat in het postulaat een beroep is gedaan op de wet van de *causaliteit*, terwijl dit beroep vroeger door K. voor ongeldig is verklaard. Laat ons zien, of ze gegrond zijn [1])!

In de eerste plaats wordt dus het tweeledig karakter van het begrip van het hoogste goed onlogisch genoemd, en beweerd (bl. 527), „*dat de onderscheiding en samenvoeging der twee bestanddeelen van deugd en geluk willekeurig is, en door Kant's eigen bestrijding van het eudaemonisme wordt gewraakt.*"

Wat die willekeur betreft in de bepaling van dit begrip, zoo hebben we boven gezien, dat Kant (wat trouwens bij een denker als hij niet anders te verwachten was) alleen door critische analyseering van het begrip van het „hoogste", in een *supremum* en een *perfectissimum*, tot zijne definitie werd gebracht, en dat wij ons met die opvatting volkomen konden vereenigen, daar hij hiermede niets anders bedoelde dan de

1) De apologie, die ik in „Geloof en Vrijheid", 1886 pag. 301 (vgl. de aant. 19, pag. 309), moest achterwege laten, kan dus hier eene plaats vinden.

overeenstemming van natuurwet en zedewet [1]), 't geen hetzelfde was als wat R. zeer terecht noemde „harmonie tusschen de physische teleologie en ethische teleologie." Bovendien bleek ons, dat hij zich hiermede geheel aansloot aan de christelijk-godsdienstige voorstelling van het Koninkrijk Gods, dat ook is vereeniging van natuurorde en zedelijke orde, volmaakte deugd met hoogste zaligheid. Willekeurig is dus de combinatie der beide elementen niet — maar is zij niet utilistisch? voert zij niet onvermijdelijk tot *eudaemonisme*? Laat ons nagaan, of K. hier werkelijk, gelijk beweerd wordt, in strijd komt met zich zelf!

We beginnen met de opmerking, welker juistheid ieder nadenkende zeker gaarne aan prof. Hoekstra zal willen toegeven, dat het streven naar geluk een werkelijke grondtrek is der menschlijke natuur, — en al moge nu dat geluk, ook zelfs niet in den vorm van het hoogste goed, zooals uitdrukkelijk door K. wordt gezegd (Kritik der pract. V. uitg. Kehrb. pag. 132, uitg. Rosenkr. 245), niet als bepalingsgrond van ons zedelijk handelen kunnen worden toegelaten, toch volgt hieruit in 't minst niet, dat er een logische tegenstrijdigheid bestaat in de vereeniging van die begrippen. Integendeel, als de deugd de waardigheid is om gelukkig te zijn, dan is het een tegenstrijdigheid, dat de mensch, die zijn zedelijk ideaal poogt te verwezenlijken, voor tijd en eeuwigheid ongelukkig zou zijn. Men beproeve 't slechts, zich eens voor te stellen dat die schrille dissonanten in de verhouding van deugd en geluk (men denke b. v. aan den kruisdood van Jezus) ook in een volgend leven altijd zouden blijven bestaan en dat zij nooit in een hooger accoord zouden worden opgelost! Neen, het toekomstig leven, waarvoor toch ook Prof. R., gelijk ik met groote instemming heb gelezen, een grond vindt in de zedelijke persoonlijkheid (bl. 808 en 809) — is een wanbegrip, wanneer men moet aannemen, dat de disharmonie van het physisch en ethisch leven in eeuwigheid zal voortduren.

---

1) Dat er voor den mensch nog een hoogere orde der dingen bestaat dan het physisch causaalverband, werd reeds op voortreffelijke wijze in 't licht gesteld door *Cicero* „de fato, 14": „Si omnia antecedentibus causis fiunt, omnia naturali colligatione conserte contexteque fiunt. Quod si ita est, omnia necessitas efficit. Id si verum est, nihil est in nostra potestate. *Est autem aliquid in nostra potestate.*"

Doch hoe staat het met de beschuldiging van *eudaemonisme?* Ik weet ten antwoord hierop *U* geen beteren raad te geven dan om de beide „*Methodenlehren*" van de „*Kritik der reinen Vernunft*" en „der *Urtheilskraft*", maar vooral die der „*practische Vernunft*", nauwkeurig na te lezen, en ge zult schier op iedere bladzijde de bevestiging vinden van het zuiver ethisch standpunt, waarop voor de zedelijkheid geen andere „Bestimmungsgrund" wordt geduld, dan negatief: 's menschen vrije wil, en positief: achting voor de zedewet, en dat dus het standpunt van Epicurus voorgoed buitensluit.

Hoe is men er dan toe gekomen om Kant eene zienswijze toe te dichten, die hij juist heeft *bestreden?* bestreden zóo ondubbelzinnig en beslist, dat de eerste stelling van de boven geschetste Antinomie, volgens welke het geluk de drijfveer zou kunnen zijn voor de deugd, door hem als „schlechthinnig falsch", (Kr. der pract. V. uit. K. bl. 138, uitg. R. 251), als een logische en moreele ongerijmdheid, werd verworpen! De fout ligt in niets anders dan in een verwarring der begrippen van „oorzaak" en „gevolg". Is de deugd het *gevolg* van mijn streven naar geluk, dan wordt het zuiver gehalte der zedelijkheid besmet en bezoedeld, dan kan men desnoods nog komen tot legaliteit, maar nooit tot moraliteit, tot *plichtmatig* handelen, maar niet tot handelen *uit plicht* (cf. Kr. der pr. V. bl. 87 en 181 en a., uitg. R. bl. 196 en 300, een onderscheiding die door prof. R. op bl. 395 en 96, en ook elders bv. bl. 369, wordt miskend); — maar dat de deugd geen *oorzaak* zou kunnen zijn van mijn geluk, wordt hiermede in 't minst niet beweerd; trouwens, we zagen 't reeds, dat prof. R. in den grond der zaak hetzelfde wil, als hij beweert (hoofdst. over de „Voorstelling van God"), dat tusschen de natuurlijke en de zedelijke wereldorde geen strijd kan bestaan, dat „*in den physischen natuursamenhang geen blind werkende causaliteit, maar doelmatige finaliteit moet worden erkend*" (bl. 747). Het zij mij vergund, hier enkele plaatsen uit de Kr. der pract. Vernunft uit te schrijven: „Das zweite Element der Glückseligkeit ist die moralisch-bedingte, aber doch nothwendige Folge des ersten" (a. w. bl. 143 uitg. R. 258). „Glückseligkeit beruht auf der Uebereinstimmung der Natur mit ihrem ganzen Zwecke" (a. w. bl. 149, uitg. R. 265). „Endzweck der

Schöpfung ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt" (Kr. der Urtheilskr. uitg. K. 347 uitg. R. 352). „Obgleich in dem Begriffe des höchsten Guts meine eigene Glückseligkeit mit enthalten ist, so ist doch nicht sie, sondern das moralische Gesetz (welches vielmehr mein Verlangen danach auf strenge Bedingungen einschränkt) der Bestimmungsgrund des Willens, der zur Beförderung des höchsten Gutes angewiesen wird" (pr. V. 156, uitg. R. 271); en iets verder „Moral ist keine Glückseligkeitslehre." „Die Glückseligkeit billigt der Mensch nicht einmal, wenn sie nicht mit der Würdigkeit glücklich zu sein zusammen besteht." „Die moralische Selbstverdammung würde ihn seines Genuszes entrauben" (a. w. bl. 140, uitg. R. 254). Mij dunkt, dergelijke uitspraken, die in zijne werken maar voor 't grijpen liggen, gelijken weinig op eudaemonisme!

Gaan wij over tot de andere beschuldiging, dat K. zich in zijn postulaat beroept op de wet van de *causaliteit*, terwijl dit beroep door hem elders bij de bestrijding der gangbare bewijzen voor Gods bestaan voor ongeldig is verklaard. Lang zullen wij ons bij de weerlegging dier beschuldiging niet ophouden, omdat het gemakkelijk valt aan te toonen, dat zij even ongemotiveerd is als de vorige.

Voor de mogelijkheid om het hoogste goed te kunnen verwezenlijken wordt, gelijk wij zagen, het bestaan van God gepostuleerd. Is dit een beroep op de causaliteit? Bij eenig nadenken zal men terstond inzien, dat het dit niet is. Het begrip van de oorzakelijkheid toch behoort uitsluitend te huis op het gebied van de natuur; in de wereld der verschijnselen staat alles in causaalverband. Dat was ook de reden, waarom nòch het cosmologisch, nòch het physico-theologisch, nòch het ontologisch bewijs kon voldoen, omdat K. in 't licht stelde, dat men in elk dezer argumenten besloot van de bestaande wereld tot de transcendentale oorzaak er van, een fout die in de logica den naam draagt van vitium subreptionis; het is een *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, die hij te recht noemt de salto mortale voor de rede. De wet van de causaliteit vindt altijd slechts hare toepassing op physisch terrein; uitgangspunt vormt hier steeds de empirie.

„Maar is dit nu ook het geval in het postulaat?" — In

de verte niet; want het hoogste goed is eene idee, van een vloeiend, een regulatief en progressief karakter, die op iederen hoogeren trap van zedelijke ontwikkeling een daarmede correspondeerenden hoogeren vorm aanneemt; het is eene „reine Vernunft-idee", geen empirisch gegeven voorstelling. — „Maar wordt dan toch niet in God de causaliteit gedacht voor de verwezenlijking der idee[1]?" Buiten twijfel! maar — wat is dit voor eene causaliteit? Zulk eene, die juist in diametrale tegenstelling staat tot de boven bedoelde, de causaliteit der *natuur*, — zij is nl. eene causaliteit der *vrijheid*. Door den categorischen eisch der zedewet wordt God als de zedelijk-redelijke reaalgrond van het hoogste Goed gepostuleerd; en het bleek ons: — zedelijkheid bestaat in de spontane werking der rede, die door niets buiten haar gecauseerd wordt, en dus in absolute onafhankelijkheid van de wet der causaliteit. K's postulaat is derhalve juist het tegendeel van 't geen het beschuldigd wordt te zijn; — het is geen beroep op de wet der oorzakelijkheid, maar op de contradictorisch hier tegenoverstaande wet van de vrijheid. Vrijheid is een begrip, waarvoor in den geheelen natuursamenhang geen plaats is.

Hierin schijnt mij een van de voornaamste fouten te liggen waaraan vele bestrijders der postulaatstheorie zich schuldig maken, dat zij nl. niet genoeg rekening houden met de beteekenis die K. hecht aan het begrip der *vrijheid*. Alleen door het juiste inzicht in die beteekenis van de vrijheid, waarover we daareven bij onze vluchtige schets van het postulaat reeds met een enkel woord hebben gesproken, verstaan we de Kantiaansche opvatting van de zedelijkheid, die natuurlijk de spil is van de geheele ethico-theologie, en begrijpen wij tevens het rechte verband der drie transcendentale ideeën, hoe nl. de idee van de vrijheid het uitgangspunt vormt, vanwaar men komt tot de postulaten van God en de onsterflijkheid der ziel (vgl. Kr. der pr. V. bl. 125—129, uitg. Rosenter bl. 236—239, en Kr. der Urtheilskraft uitg. Kehrb. bl. 375—377 uitg. R. bl. 381—383 en vele a. pll.).

Een andere fout die met de vorige op 't nauwst samen-

---

1) Men denke aan het bekende: „God is de grond van alles, maar de verklaring van niets." In de wetenschap is dit beroep niets anders dan een asylum ignorantiae

hangt, schuilt, naar ik meen, hierin, dat niet genoeg gelet wordt op het grondbegrip van het Transcendentaal Idealisme, de critische onderscheiding van de wereld der verschijnselen en de wereld der noumena, van het „Ding in der Erscheinung" en het „Ding an sich".

Van eene breedvoerige ontwikkeling dezer stelling zal ik mij echter onthouden, uit vrees dat ik anders, door al te groote overschrijding der perken van een referaat, mij het verwijt zou berokkenen van onbescheidenheid ten opzichte van uw geduld.

't Zij genoeg u met een enkel woord er opmerkzaam op te maken, hoe men door het begrip van het noumenon de objectieve realiteit der transcendentale ideeën kan postuleeren; objectieve realiteit, niet in den zin van „kennis van het object" (want alle ideeën behooren tot de indemonstrabilia en inexplicabilia; vgl. Kr. der Urthlskr. bl. 217, uitg. Rosenkr. bl. 219), maar in den zin van „erkenning dat zij een object hebben". We kunnen dit nl., omdat we door de vrijheid onzer rede, door de zedewet, ons bewust worden te behooren niet alleen tot de zinnenwereld, maar tot een intelligibele orde der dingen. Wij bewegen ons hiermede dus reeds op transcendentaal gebied, en maken ons zóó niet schuldig aan een transcendentale subreptie, aan een sprong van empirisch op metaphysisch gebied, die hier beide voor ons zijn, om met Ovidius te spreken, instabilis tellus, innabilis unda; want *hier* zinkt ons de grond onder de voeten weg, *dáár* zijn we niet in staat ons te bewegen. Bij ons postulaat echter zijn we niet transcendent (überschwenglich), springen we niet over van 't geen ons gegeven is in de verschijningswereld tot datgene waarvan ons niets gegeven is; maar hier zijn wij immanent, omdat wij in de zedewet de vrijheid als een bovenzinnelijk feit zien geobjectiveerd, en daarmede ons eigen wezen erkennen als behoorende tot de transcendentale ideeënwereld. De onderscheiding van het phaenomenon en het noumenon, van het „innerlijk wezen" der dingen en hun „uitwendigen verschijningsvorm", is de conditio sine qua non voor de oplossing der antinomie, die anders de rede (als een perversa ratio) voor altijd in haren kerker gekluisterd houdt. Men moge aan deze onderscheiding een anderen naam willen geven, 't spreekt vanzelf: hierin is men vrij, hoewel ik de wenschelijkheid niet inzie om in de-

zen van het Kantiaansche spraakgebruik af te wijken; doch dat is de quaestie niet. De zaak waarop het hier aankomt is, dat men de *gedachte* van het Transcendentaal Idealisme blijft *vasthouden.*

Nog een enkele raadgeving voordat wij van onze tweede stelling afstappen! Zij is deze, dat men ter voorkoming van misverstand wel zou doen met niet langer te spreken van het moreele „Bewijs", maar zich bij het woord postulaat te bepalen. Bij een bewijs denkt men onwillekeurig aan een theoretisch betoog, aan een logisch syllogisme; en dat is het postulaat niet; wel verre van zich daarvoor te willen uitgeven, stelt het er juist zijn eer in, dat het dit niet is. 't Is waar, K. zelf heeft tot die spraakverwarring aanleiding gegeven door het, vooral in zijn „Kritik der Urtheilskraft", zóó te noemen; doch bedenken we dat hij leefde vóor honderd jaren, in den tijd van het vernünftelnde (niet ethisch) rationalisme, den tijd der Aufklärung. Het was m. i. bij hem alleen uit accommodatie, dat hij aan het toen heerschend schoolsche spraakgebruik wilde te gemoet komen; doch voor geen kenner zijner filosofie kan het een geheim zijn, dat hij de scherpste wapenen der critiek heeft gebezigd in zijn strijd tegen alle mogelijke bewijzen voor het bestaan van God. De uitdrukking „moreel bewijs" wil niets anders zeggen dan: „de zedelijkheid bewijst de waarheid van den godsdienst, zij postuleert God's bestaan;" maar wie ziet niet in, dat dit met een logisch bewijs slechts den naam gemeen heeft? Het is een soort van anachronisme (sit venia verbo) om het postulaat van Kant, gelijk 't in de Wijsbegeerte van den Godsdienst geschiedt, te plaatsen onder de gangbare argumenten, en het blijkens den titel van het hoofdstuk als een „wetenschappelijk bewijs" te behandelen (Vgl. mijn opstel in „Geloof en Vrijheid" 20ste jaarg. 4de aflev. bl. 299).

En hiermede neem ik afscheid van de tweede stelling, hoewel ik in prof. R's werk nog bij menige uitspraak over K. een vraagteeken heb geplaatst. Al lag het geenszins in mijne bedoeling om de critische wijsbegeerte voor onfeilbaar te verklaren — toch meen ik wel het recht te hebben om te mogen beweren (vgl. bl. 374 en 528 der Wijsbg. v. d. Godsd.), dat hare grondgedachten en hoofdbeginselen aan geen innerlijke tegenspraak en logische inconsequentiën lijden; het fundament,

waarop Kant's systeem werd gebouwd, is goed, al moge ook hier en daar een enkele steen van het gebouw uit zijne voegen zijn losgeraakt.

. Tot het einde mijner verhandeling genaderd, zij het mij vergund hier nog eene enkele opmerking te maken, waarop ik reeds in den aanvang heb gezinspeeld! Ze is deze, dat, naar 't mij voorkomt, de postulaatstheorie van prof. Rauwenhoff, hoe schijnbaar afwijkend ook van die van K., zeer veel punten van overeenkomst vertoont met de laatste. We hebben in de eerste stelling reeds gezien, dat beide stelsels op denzelfden grondslag zijn gebouwd; maar nu, na behandeling der tweede, kunnen we nog een schrede verder gaan en die overeenstemming ook constateeren ten opzichte van hun beider postulaatsleer.

Geven we acht op den gang van het betoog, den draad die door het geheele stelsel der Godsdienstwijsbegeerte henen loopt, en vragen we met het oog op den ontwikkelingsgang van het postulaat: „Was ist der langen Rede kurzer Sinn?" — dan blijkt ons, dat wij van het geloof in ons zelven komen tot erkenning van de zedewet in ons, van de zedewet tot de zedelijke wereldorde, van de zedelijke wereldorde tot de ethisch-teleologische wereldorde, van de ethisch-teleogische wereldbeschouwing tot de ethisch-religieuze, de zedelijk-godsdienstige wereldbeschouwing.

Wat is dit anders, vragen wij, dan mutatis mutandis het postulaat van Kant? Want dat prof. R. met de uitdrukking „godsdienstig geloof" iets anders zou bedoelen dan K. met de uitdrukking „Geloof in God" kan alleen worden beweerd door wie nòch prof. R. nòch Immanuel K. het voorrecht heeft te kennen [1]).

---

1) Prof. Hoekstra zegt in zijn dictaat over de Moraal § 48, alinea 387. De zedelijke wereldorde wijst ons op het bestaan van God. Te erkennen dat die zedelijke wereldorde ingeprent is in de menschlijke natuur — wat is dat anders dan godsdienstig geloof, onverschillig af men het zóo of anders gelieft te noemen!

Dr. Hugenholtz („De zedelijke waardeering en haar postulaat" Theol. Tijdschr. Maart. '88) erkent eveneens, dat het postulaat brengt tot *geloof in God.*

Dat ook prof. R. met zijne postulaatstheorie, evenals Kant, de erkenning van het

Den middenterm in de gedachtenreeks bij Prof. R. vormt de ethisch-teleologische wereldorde, en bij K. het begrip van het hoogste goed, dat ons slechts een andere benaming bleek te zijn voor deze zedelijk-doelmatige beschouwing des heelals. Is bij K. ook de onsterflijkheid der ziel postulaat van de zedewet — op bl. 808 en 9 der Wijsbegeerte van den Godsdienst vernemen wij, dat prof. R. de hoop der onsterflijkheid bouwt op de zelfbepaling van de *zedelijke persoonlijkheid.* „*Hoe kan men aannemen*", zoo vraagt hij, „*dat een bloot physisch proces als het sterven den mensch als zedelijke persoonlijkheid zou kunnen vernietigen?*" Zulk een woord kenschetst het innig-religieuze standpunt van den auteur, een standpunt, waarmede ik mij juist om zijn nauwe verwantschap met dat van Kant ten volle kan vereenigen. Meent dan ook niet, dat de bovenstaande op- en aanmerkingen over de Godsdienstwijsbegeerte in de verte ten doel hadden, om u een minder gunstig oordeel over haar te doen opvatten; maar houdt u integendeel er van overtuigd, dat zij mij door warme belangstelling en hooge ingenomenheid met dit standaardwerk der nieuwere theologie zijn in de pen gegeven. Ik wensch althans niets liever dan dat, gelijk door de *bewerking* van dit referaat bij mij zelven, zoo door de *lezing* er van bij u het verlangen is versterkt naar eene spoedige kennismaking met het *tweede* Deel der Wijsbegeerte van den Godsdienst [1]).

Holwerd, Sept. '88. A. C. LEENDERTZ.

---

bestaan van God wil gehandhaafd zien, wordt ons duidelijk in ZHGl's „antwoord op de bedenkingen van Dr. Hugenholtz" (Theol. Tijdschr. Maart '88). Hier toch lezen wij, bl. 190: „*De erkenning van een bovenzinnelijke macht is voor mij geen zaak van dichtende verbeelding — die macht heb ik erkend in de zedelijke wereldorde;*" en bl. 191: „*Het materiëele van hetgeen Dr. H. aanduidt met de woorden „Heilige Almacht" en „God" is hetzelfde als wat ik bedoel, als ik spreek van zedelijke wereldorde*". Mij dunkt, deze uitspraak is ondubbelzinnig genoeg; en hiermede vervalt dan ook alle grond voor den schrijver van de Godsdienstwijsbegeerte om K's postulaat der practische rede te bestrijden. Mij althans is het niet mogelijk, een essentiëel verschil te ontdekken tusschen dit en het zijne.

1) Hoe weinig kon ik bij 't neerschrijven dezer woorden vermoeden, dat èn de hoogvereerde schrijver èn zijn vriend, de scherpzinnige en diep-religieuse Ph. R. Hugenholtz, ons zoo spoedig door den dood zouden worden ontrukt. Toen ik ze voor 't laatst zag op de vergadering van moderne theologen in '88, waren zij naar 't uiterlijke geoordeeld beiden in 't volle bezit van gezondheid en kracht!

A. C. L., 6 Juli '89.

DE IDEALE GODSDIENST.

Men lette op het lidwoord. Met den idealen godsdienst bedoel ik den volmaakten. Er zijn er geen twee.

Ik noem hem ideaal, omdat hij in niemand van ons leeft in zijne volle reinheid en macht. Wij moeten hem als *idee* in ons bewustzijn opnemen en dan naar de verwezenlijking daarvan streven.

Er zijn er geen twee. Godsdienst is de betrekking waarin wij staan tot God. Volmaakte godsdienst is de betrekking van den volmaakten mensch tot God. Die betrekking is gegeven in de natuur zelve van den mensch; menschelijke volmaaktheid is niet tweeërlei, volmaakte godsdienst ook niet.

Wel kunnen onze meeningen verschillen, als wij ons den idealen godsdienst trachten te denken en met woorden te beschrijven. Het is dan plicht die meeningen zorgvuldig te vergelijken, om ze te zuiveren, want ons hoogste belang is ons te volmaken; daartoe moeten wij ons zelven kunnen beoordeelen, en het is de ideale godsdienst die ons oordeelt. Ons oordeel over ons zelven wordt scheef in dezelfde mate als onze idee van de betrekking waarin wij tot God behooren te staan een onzuivere is.

Er bestaat tusschen Prof. Oort en mij een verschil van meening over den idealen godsdienst [1]). Ik zal trachten het toe te lichten en, met handhaving van mijne eigene meening, duidelijk te maken waarom hetgeen Prof. Oort in het midden heeft gebracht mij bedenkelijk schijnt.

De quaestie tusschen hem en mij is dus onpersoonlijk en hoogst belangrijk.

---

1) Zie de Maart- en Mei-Afleveringen van dit Tijdschrift.

Met verwijzing naar Joh. IV : 24 — een dankbare erkenning van het feit, dat het christendom het schoonste licht over den idealen godsdienst voor ons heeft doen opgaan — heb ik dezen omschreven als de liefde tot den zedelijk heiligen God, die ons tot zedelijke heiligheid roept.

Deze omschrijving nu vindt O. wel niet onjuist in hetgeen er in gezegd wordt, maar toch onvoldoende [1]). Het verschil loopt dus over hetgeen hij meent dat daaraan ontbreekt.

Volgens O. had naast den zedelijk heiligen God die ons tot zedelijke heiligheid roept nadrukkelijk moeten genoemd zijn: „de Albarmhartige, die ons het eerst heeft liefgehad en bestemd tot geluk."

Waarom? — Hij gaat aldus voort: „In den hoogsten vorm van godsdienst dien wij ons denken kunnen moge het geloof in den Heilige met dat in den Liefderijke samenvallen, ... in de gebrekkige vormen waarin zich het godsdienstig leven, evenzeer thans als vroeger, zoowel in als rondom ons, openbaart, zijn die twee slecht gemengd".

Volkomen waar! Maar waarover hebben wij het? Over den gebrekkigen godsdienst van ons, gebrekkige menschen, of over den idealen godsdienst, welke den gebrekkigen beoordeelt om hem te volmaken? Over hetgeen bestaat, of over hetgeen bestaan moest? Wij hebben het, dunkt mij, over het tweede, over hetgeen O. noemt „den hoogsten vorm van godsdienst dien wij ons denken kunnen".

Logisch zou ik hiermede kunnen volstaan en beweren: er is geen verschil van meening tusschen O. en mij over den aard van den idealen godsdienst.

Wat nog in vraag zou kunnen blijven zou zijn, hoe die ideale godsdienst het best bevorderd kan worden, door accommodatie aan het bestaande of niet, door te spreken en te handelen alsof dat bestaande principiëel zuiver of onzuiver was. Ik voor mij zou tegen de accommodatie stemmen. Ik zou ervoor zijn, dat wij ons met alle krachten beijverden zoo helder mogelijk in ons bewustzijn op te nemen, en in het bewustzijn van onze broeders te doen overgaan, de waarheid dat er een veel betere manier van godsdienstig zijn bestaat dan de onze.

---

1) Zie *Theol. Tijdschr.* blz. 189—192.

De „hoogste vorm van godsdienst dien wij ons denken kunnen” is immers de vorm dien wij ons moeten eigen maken; hij is voor ons, zoolang wij nog niet een hoogeren grijpen, de eenig *ware;* alle andere vormen zijn, in hetgeen hen van dien éenen onderscheidt, voor ons *valsch* geworden. Welke reden zou er kunnen bestaan om hetgeen als valsch erkend is te bestendigen? Toch niet, dat dat valsche er is, dat de menschen eraan gehecht zijn en het voor het ware houden? Dit laatste is immers een dwaling, waarvan het een waar geluk zou zijn genezen te worden.

Ik heb de vraag overwogen, of ik het bij deze opmerkingen kon laten. Indien het alleen te doen ware om logisch, dat is formeel, gelijk te hebben, dan zou ik aan het gezegde niets behoeven toe te voegen. Ik heb den hoogsten vorm van godsdienst dien wij ons denken kunnen trachten te beschrijven; hetgeen O. meent dat aan mijne beschrijving ontbreekt is, volgens hemzelf, alleen noodig bij een lageren vorm van godsdienst; het is dus overbodig bij den hoogsten; mijne formule is, volgens O. zelf, compleet.

Hiermede mag ik echter niet volstaan. Ik moet de zaak ook materiëel toelichten. Het bedenkelijke van Oort's zienswijze moet aangetoond worden.

In zulke zaken vooral is misverstand verderfelijk. Men schermt zonder eenig nut. In de plaats van licht schept men duisternis.

Er bestaat misverstand tusschen mijnen geachten tegenspreker en mij. Dit moet eerst opgehelderd, al dwingt het mij, mijns ondanks, op mijn door hem aangekondigd boek terug te komen.

„Vraiment religieux, c'est-à-dire justes et charitables — zegt C. (p. 128)”; deze woorden heeft de lezer van het Tijdschrift op blz. 192 gedrukt gevonden. Ik zou dus den godsdienst met de moraal vereenzelvigen; erger nog, erin doen opgaan; dat is, mijns inziens, den godsdienst opheffen. Ik noem dit zedelijk atheïsme, en omhels die leer geenszins.

Zij staat toch in mijn boek; O. haalt woordelijk aan! — Dit is misverstand. Reeds mijne formule, „de liefde tot God”, sluit alle atheïstische opvatting buiten.

Maar de aanhaling? — De aanhaling is woordelijk, maar

niet juist. De woorden staan werkelijk op blz. 178 (128 is een drukfout), te midden van een beschouwing over het practisch streven der groote profeten. „Pour tous ces prophètes, heet het daar, la question du culte est secondaire, sauf en ce qui regarde son caractère exclusif; le grand effort de leur prédication ne tend aucunement à pousser à la participation au culte, mais à purifier les mœurs. En réalité ils considèrent l'accomplissement des actes du culte moins comme un devoir envers la divinité que comme un privilège des adorateurs, dont ceux-ci doivent se rendre dignes en étant vraiment religieux, c'est-à-dire justes et charitables". Men ziet het, hier heeft men der profeten meening, niet de mijne. De aanhaling is woordelijk, maar niet juist.

O. vergist zich dan ook geheel, als hij laat volgen: „Deze gelijkstelling leeft in C.". Het is geen gelijkstelling. Maar, gesteld voor het oogenblik van wel, dan is het er zoo ver van verwijderd dat zij in mij zou leven, dat ik mij zonder aarzeling onder Oort's vaandel schaar om haar te bestrijden.

In mijnen tekst echter is het geen gelijkstelling. In de voorafgaande bladzijden is het *wezen* van den godsdienst door de profeten gepredikt met nadruk genoemd GEHECHTHEID AAN JAHWÈ. De vrome Israëliet is aan Jahwè gehecht. Daar hij nu, op grond van die *gezindheid*, wil hetgeen Jahwè eischt, is de vraag: wat de profeten prediken als de eerste eischen van Israël's God, uit wier opvolging de werkelijkheid van de vroomheid blijkt; en het antwoord luidt: rechtvaardigheid en liefderijkheid. Deze deugden zijn niet de vroomheid zelve, maar de vroomheid brengt ze voort. In de aangehaalde plaats had ik dit niet uiteen te zetten, eensdeels omdat het uit al het voorafgaande van zelf sprak, anderdeels omdat hier alleen sprake was van de verhouding tusschen cultus en zedelijkheid. Het spijt mij echter, dat ik niet geschreven heb: „*en se montrant* vraiment religieux" in de plaats van „*en étant* vraiment religieux". Doch men vergete niet, dat de profeten zelve vaak in hun spraakgebruik de vroomheid met hare openbaringen verwarden.

Trouwens, laat hiervan zijn wat wil; de vraag, hier, is of ik godsdienst laat opgaan in moraal. En ik antwoord: het zij verre!

Dus, op dit punt, geen misverstand meer. Waar ik godsdienst in 't algemeen van theologie onderscheid, stel ik duidelijk het *wezen* van den godsdienst in de gezindheid. Het heet (R. d. l. B. blz. VIII): „J'appelle théologie ce que l'on pense au sujet de la divinité, et religion les rapports dans lesquels l'homme entre avec la divinité, ce qu'il sent à son égard et ce que, en vertu de ce qu'il sent à son égard, il se croit obligé de faire ou d'éviter." Men zij zoo goed te letten op de onmisbare woorden „en vertu de ce qu'il sent à son égard", die de *practijk* als openbaring van de *gezindheid* voorstellen; deze blijft het wezenlijke van den godsdienst. Ik had het zeer goed kunnen laten bij de woorden „les rapports dans lesquels l'homme entre avec la divinité, ce qu'il sent à son égard". Alleen scheen het mij wenschelijk op het feit te letten, dat bij alle historische, dus min of meer gebrekkige godsdiensten, de gezindheid jegens de godheid, in verband met de voorstellingen aangaande de godheid, d. i. met de theologie, bepalend optreedt als beweegreden tot handelingen. Hetgeen beschouwd wordt als door eenen godsdienst geëischt, behoort tot de beschrijving van dien godsdienst. Dit is echter niet van toepassing op den idealen godsdienst, zooals zal blijken aan het einde van dit opstel. Hier *eischt* de godsdienst niets; hij is niet beweegreden, liefde tot God heeft geen *doel.* Zij is gemoedsgesteldheid, de heerlijke vrucht van hetgeen ik zou willen noemen de kennismaking met God door de bekeering. Men kan het leven beschrijven van den volmaakt vromen mensch (volmaakte moraal), maar niet hetgeen hij doet of laat op grond van zijne vroomheid. Hij is godsdienstig omdat hij voor het goede gewonnen is, niet omgekeerd.

Dit vooropgesteld zijnde kan ik overgaan tot den idealen godsdienst, den hoogsten vorm van godsdienst dien ik mij denken kan.

Om Godsdienst te kunnen hebben, moet ik eenen God hebben, die *mijn* God is.

Hoe heb ik Hem?

Uitsluitend door het aanvaarden, als het hoogste goed, van mijne roeping tot zedelijke heiligheid, tot reinheid des harten.

Velen, dit weet ik, vinden hunnen God langs anderen weg. Hij is Degene die hun het leven geschonken heeft en alles wat zij bezitten, die hun lot bestuurt, in Wiens handen zij zich bevinden; en uit dien hoofde vragen zij naar Zijnen wil, om dien op te volgen.

Dit is godsdienst; doch brooze godsdienst.

Waarom zou ik vragen naar den wil van dien God, dien hij erkent? En zoo ik daarnaar vraag, wie zal mij zeggen waarin zijn wil bestaat?

Waarom daarnaar vragen? — Omdat zijn wil goed is? Doch hoe zou ik kunnen weten. zelfs vermoeden, dat die wil goed is? Ik zou daarvoor moeten weten, dat God zelf goed is, en die wetenschap ontbreekt mij ten eenenmale. De God van wien sprake is, de God namelijk dien ik *eerst* moet erkennen, om *dan* naar zijnen wil te vragen, is Hij van wien alles afhangt, de grondslag van alle wezen, die zich, ontzagwekkend grootsch, openbaart in de eenheid van het heelal, in diens onverstoorbare wet. Is Hij goed, is Hij boos, is Hij geen van beiden? Degenen die zich gelukkig voelen zeggen dat hij goed is. Anderen zien Zijne goedheid niet; vertwijfelden loochenen haar. Hebben zij ongelijk? Moeten zij berusten in Zijne vaderlijke wijsheid, zelfs wanneer Hij hun smarten toezendt? Ja, indien zij konden weten, dat Hij hun waar geluk *beoogt*, dat Hij jegens hen vaderlijk gezind is. Maar hoe dit te weten te komen? Het leven is mij geschonken, maar waarom wordt het mij weer ontnomen? Om mij een nog beter leven deelachtig te doen worden? Dit kan ik gelooven, op voorwaarde van *eerst* te weten, dat God goed is, en dat hij mij voor *mijn* geluk in 't aanzijn geroepen heeft. Er zijn veel vreugden aan het leven verbonden; maar niets bewijst, dat zij een vrucht zijn der goedheid van den Almachtige; zij zijn daarvoor te onbestendig, te broos, te zeer vermengd met smarten, te grillig verdeeld. Blijkt Gods goedheid uit het onverdiend geluk, dan blijkt Zijne wreedheid uit het onverdiend ongeluk. Heb ik het recht God te danken, omdat ik het onuitsprekelijk voorrecht heb genoten uit ouders voort te spruiten, wier uitstekende leiding in duizend opzichten mijn levensgeluk verhoogd heeft, heb ik daarom het recht te zeggen dat God goed *voor mij* geweest is, wat is hij dan geweest *voor hen*, die dat *voor-*

recht niet deelachtig zijn geworden? moeten ook zij danken... of vloeken?! Dat meisje, door hare moeder gewend aan alles wat laag is, verkocht eer zij goed begreep wat gebeurde, eindelijk in de goot verlaten — hoe kan zij te weten komen dat God goed is?

Ik zou op deze wijze tot in het oneindige kunnen voortgaan.

Ja, het heelal is grootsch, bewonderenswaardig; de mensch kan met ontzag opzien naar God, den Schepper. Maar niet met dankbaarheid: want niets, volstrekt niets, wijst hem aan, dat hij zelf doel zij, dat zijn lief en leed gewild zijn met het oog *op hem*. „De natuur predikt geen liefderijk God".

Let wel waarover wij het hebben: *eerst* God erkennen en *dan* vragen naar zijnen wil. God erkennen is uiterst gemakkelijk: „De hemelen vertellen Gods eer, en het uitspansel verkondigt zijner handen werk". Niets lichter ook dan te erkennen, dat wij in Zijne handen zijn. Maar dit maakt hem niet tot *onzen* God, die eenen wil ten onzen aanzien heeft. Wij zijn in zijne handen, want niets gebeurt er in en om ons dan in volstrekte afhankelijkheid van de wet van oorzaak en gevolg, Gods macht; maar of ons geluk en ellende daarbij in rekening komen, of wij, in het spel dier wet, iets anders zijn dan een deel der materie waarmede zij werkt, of onze behoeften als bewuste en gevoelende wezens in de schaal wegen, daarvan blijkt niets. God is er; maar wij weten niet wat wij voor Hem zijn, noch of Hij iets van ons vergt, niet eens of Hij een wil heeft. En wij zouden hem noemen *onzen* God, dat is de God met wien wij ons in betrekking stellen? Wij zouden vragen naar Zijnen wil? Waarom? Waartoe? Wij zijn en blijven in Zijne handen. Laten wij blijde zijn, indien ons lot dragelijk is, en berusten in het onvermijdelijke, wanneer het noodlot ons vijandig is.

Er bestaat alzoo voor mij geen reden hoegenaamd navraag te doen naar den wil van God, zoolang ik Hem alleen ken als den Almachtige van wien alles afhangt. Ik weet wel dat de menschen allerlei zaken hebben uitgedacht, die zij den wil van God noemen, en die zij doen om zich van zijne gunst te verzekeren. Ik begrijp zeer goed, dat vrees voor de wreedheden van het noodlot en verlangen naar zijne weldaden die wanhopige pogingen in het leven hebben geroepen, Iphigenia

aan het mes van Kalchas hebben prijsgegeven en priesters hebben vetgemest. Maar ik zie niets in de ervaring, waardoor het vermoeden gestaaft wordt, dat iets, wat dan ook, door de menschen gedaan of gelaten, invloed op God oefent. De Leidenaars bidden en worden als door een wonder verlost, maar de Haarlemmers bidden ook en hunne stad bezwijkt. Oorzaak en gevolg zie ik overal, onverbrekelijk, ons brengende wel en wee, maar zonder de flauwste aanduiding dat dat wel of wee ooit, hoe dan ook, als *causa finalis* aan te merken zijn. Die woorden drukken uit hetgeen de gebeurtenissen ons doen ondervinden; omdat wij gevoelende wezens zijn, worden wij aangenaam of onaangenaam aangedaan; maar dit drukt geenszins uit het waarom van de gebeurtenissen. Dezelfde bliksemstraal, volgende den weg van den minsten tegenstand, slaat een man dood, bitter wee uitstortende over een arme weduwe en haar weezen, en verbrijzelt een boom te midden van zijne onbewuste broeders. Het wee van die vrouw heeft de ontlading der electriciteit evenmin veroorzaakt als het ze had kunnen weerhouden. Heeft ons wel en wee niets te maken met het waarom van hetgeen ons beschoren wordt, dan is het een even wanhopig als willekeurig beginnen, te trachten, op grond van dat wel en wee, den gang der gebeurtenissen te wijzigen.

Doch ik wil mij laten medesleepen door dat vermoeden, door zoovele millioenen menschen gekoesterd, dat de Almachtige, in wiens handen ik ben, iets van mij eischt, en dat ik mij van zijne gunst en bescherming verzeker door aan zijn verlangen te voldoen. Wie zegt mij dan welke zijne eischen zijn?

Dat deze vraag voor geene beantwoording vatbaar is, weten de lezers van dit Tijdschrift even goed als ik. „Daar is geen priester die Hem verklaart". Alles willekeur en aanmatiging! Reeds lang weet men het, den wil van den Almachtige, alleen als de Almachtige gekend, kan niemand vernemen dan door eene uitwendige openbaring van Hemzelf. En die openbaring bestaat niet. Hetgeen ons onder dien naam aangeboden wordt is velerlei; en bij kennisneming vinden wij daarin uitgedrukt de voorstellingen en meeningen van menschen uit allerlei natiën en talen, meer niet; hetgeen menschen gedacht hebben, niet hetgeen God gezegd heeft.

Men werpe mij niet tegen, dat wij een middel bezitten om

dien chaos te schiften; dat namelijk alles wat onze gewetens goedkeuren Gods wil is, de rest menschelijke uitvinding.

Immers, wij hebben hier niet te doen met den godsdienst — in mijn oog, de eenige ware — welke van de aanvaarding van de roeping des menschen tot zedelijke heiligheid als zijn hoogste goed, opklimt tot den heiligen God, die zich in deze onze roeping aan ons openbaart als de Weldadige. Wij hebben hier niet te doen met den godsdienst, die God lief heeft, *omdat* de vrome de heiligheid als op zichzelf wenschelijk heeft leeren kennen, en zijn hart gewonnen is om naar haar te verlangen. Neen, wij hebben te doen met den godsdienst, die *eerst* aan God gelooft, om *dan* naar zijnen wil navraag te doen. Deze wil moet gehoorzaamd worden, niet omdat hij gebleken is goed te zijn, maar omdat hij *Gods* wil is. Met welk recht zal ik nu beweren, dat die wil zedelijke heiligheid van mij vergt? met welk recht beweren, dat hij uitsluitend die heiligheid vergt? Een openbaring moet het mij zeggen. Waar heb ik die openbaring?

Een brooze godsdienst inderdaad, die onafhankelijk is van het aanvaarden van 's menschen roeping tot zedelijke heiligheid!

Alles willekeur! Alles blootstaande aan twijfel!

Ja, op het standpunt van dien godsdienst moet men bewondering voor God ondervinden; want de God dien hij kent, de kracht openbaar in den samenhang van het heelal, is groot boven alle denken. Doch al is bewondering een bestanddeel van godsdienst, alléen is zij geen godsdienst, zij blijft enkel esthetiek. De God dien ik bewonder wordt daardoor niet *mijn* God.

Vrees kan een begin van godsdienst zijn, indien deze vrees van dien aard is, dat zij den mensch aanspoort tot dat, wat afwenden kan hetgeen hem van de zijde Gods bedreigt; en inderdaad zien wij die soort van vrees optreden als een hoofdelement in alle historische godsdiensten. Het moet echter opgemerkt worden, dat wel de vrees voor God door de feiten volkomen gerechtvaardigd is, aangezien geen mensch ooit kan weten of de kracht die het heelal regeert hem niet een verschrikkelijk lot bereidt — wij leven onder gestadige bedreiging —; maar de voorstelling, noodig om uit de vrees godsdienst te doen ontstaan, dat de mensch iets kan doen om het

onheil af te wenden, is op niets gegrond dan op den *wensch* dat het zoo mocht zijn. Het is inbeelding. Zonder die inbeelding verdwijnt de godsdienst, alleen de vrees overlatende. Marcus Curtius heeft godsdienst, want hij *gelooft* dat zijne opoffering aan het verlangen der onderaardsche machten beantwoordt, en, op grond van dat geloof, *wil* hij die machten te gemoet komen. Maar dat geloof rust op niets; het is een waan. Neem het echter weg, de godsdienst is weg, al blijft de vrees. Wat zijnen godsdienst tot godsdienst maakt, is niet de gegronde vrees die zich van hem en de Romeinen meester heeft gemaakt. De waan alleen doet het. Een brooze godsdienst, die bij nauwkeurig onderzoek blijkt zijn karakter van godsdienst geheel aan een ongegronde voorstelling te danken te hebben.

Bewondering alleen stelt ons in geen betrekking met God. Vrees kan het doen, met behulp van eene inbeelding; en dan nog is de betrekking eene slaafsche. Een innige betrekking, de waarlijk religieuse, ontstaat uit vertrouwen; dit, gepaard aan het ontzag dat noodzakelijk voortgebracht wordt door geloof aan God, geeft aanbidding — dat veel meer zegt dan onderwerping.

Vertrouwen dus is het essentiëele, het vertrouwen dat durft zeggen: *mijn* God. Maar welk gegrond vertrouwen kan ik koesteren jegens de kracht die het heelal regeert? Indien de vrees gegrond is — en zij is het maar al te zeer — hoe kan het vertrouwen gegrond zijn? Ik zie dan ook in de werkelijkheid onnoembaar veel vrees voor God en betrekkelijk weinig vertrouwen jegens Hem. Laten wij echter het vertrouwen jegens God niet verwarren met het vertrouwen in de middelen waarmede men meent zich God gunstig te maken. M. Curtius vertrouwt niet de onderaardsche machten, ook niet de bovenaardsche, die de onderaardsche onschadelijk moeten maken, maar den invloed van zijne zelfopoffering. De gebedsweekliedeu vertrouwen niet God, maar de kracht der gezamenlijke bestorming van Gods troon. De geheele vulgaire opvatting van het gebed, als middel tot het verkrijgen van zegen en bescherming, getuigt van wantrouwen jegens God, van vrees. Dit is volkomen natuurlijk. De ervaring leert niets, dat aanleiding geeft te vermoeden dat God eerder verkiest ons te beveiligen dan te verderven.

Toch is vertrouwen naast de vrees op te merken. Zelfs ach-

ter die gebeden, waarvan de hoofdbron wantrouwen is, bevindt zich een element van vertrouwen, namelijk de hoop, niet alleen dat het gebed zich krachtig zal betoonen (dit is geen vertrouwen jegens God), maar ook dat God een zekere gewilligheid zal hebben om te verhooren. Men onderstelt dat God ons eerder toegenegen is dan vijandig. Maar het springt in het oog, dat deze onderstelling en de hoop die er uit voortvloeit geen anderen grond hebben dan onze *wensch* dat het zoo zou zijn....

Alle vertrouwen jegens de kracht die het heelal regeert is inbeelding. Koning Wilhelm vertrouwt dat God voor de Duitschers partij trekt tegen de Franschen; inbeelding. Aan het kind wordt geleerd dat het gedurende den nacht beschermd zal worden, als het voor het ter ruste gaan om die bescherming gebeden heeft; inbeelding; het in brand geraken of niet van het huis heeft daarmede niets te maken. De hongerige vertrouwt dat God hem een uitkomst zal beschikken; inbeelding; de vertrouwenden die geen uitkomst vinden zijn talrijk, evenals de niet vertrouwenden die geholpen worden....

De *wensch* om op een liefderijke Voorzienigheid te kunnen leunen is zoo sterk, dat men dadelijk uitvluchten weet te vinden waarmede men zich paait in de duizend en éen teleurstellingen, die van dag tot dag en van uur tot uur het vertrouwen op God komen beschamen. Zij komen neer op de bewering dat wij niet weten wat goed voor ons is, en dat God ons het leed toezendt, evenals de vreugde, om ons best wil. Maar dit is ook inbeelding, een vrome wensch, door alles gelogenstraft. Wordt ik krankzinnig, dan is dit niet om mijn best wil. En dat meisje waarvan ik sprak, is het om haar best wil, dat God haar tot de ontucht heeft doen opleiden en verkoopen?

„Alles werkt mede ten goede hun, die God liefhebben." Dit is wis en waar. Geen die God liefheeft, en die niet, te midden zelfs van de heetste tranen, daarvan de blijde ervaring gemaakt heeft. *Geen die God liefheeft.* Eerst God liefhebben en dan die ervaring. Dus niet: God liefhebben op grond van die ervaring. Heb ik God niet lief, dan kan ik niet weten, dat alles mij ten goede medewerkt; want het is niet waar; in werkelijkheid werkt mij alles mede ten kwade Maar ik kan

God niet liefhebben, zoolang ik Hem alleen ken als de kracht die het heelal regeert; want die kracht is niet lief, zij is niet te vertrouwen.

Voorwaar de godsdienst is broos, die de vrucht is van een vertrouwen zonder eenigen anderen grond dan de wenschen van onze zwakke harten!

Geen wonder dat de twijfel zich hoe langer hoe meer uitbreidt in onze maatschappij, waar de overgroote meerderheid geen anderen God kent dan den Almachtige, die niet lief is en dien wij niet lief kunnen hebben.

Mijne stelling was: den God die *mijn* God kan en zal zijn, zal ik hebben „uitsluitend door het aanvaarden, als het hoogste goed, van mijne roeping tot zedelijke heiligheid, tot reinheid des harten", en ik heb de ontkennende zijde van die stelling, in het woord *uitsluitend* vervat, toegelicht.

Aan de orde is nu de positieve zijde van de stelling.

„Niemand komt tot mij tenzij de Vader hem trekke", en „niemand heeft ooit God gezien; de eeniggeboren Zoon, die heeft hem verklaard".

God trekt ons, eer wij weten dat Hij het is die het doet. Gehoorzamen wij aan die trekking, dan worden wij gebracht tot den Christus, tot den ideaal-mensch, het model van den waren mensch; wij worden ingewijd in de ware levensopvatting. En de Christus verklaart ons God; door de ware levensopvatting komen wij tot het besef, dat de Levengever, de grondslag van alle wezen, onze Vader is; *want het leven is goed.*

Zonder de ware levensopvatting, geen kennis van een liefderijken God. Met die levensopvatting, de volle bewustheid van de liefde die alles beheerscht. Dit is de stelling.

Dus: de metaphysische uitspraak „God is liefde", zonder welke de godsdienst die „mijn God" zegt niet bestaan kan, heeft een ethischen grondslag, de erkenning van de ethische volmaaktheid als het hoogste goed en de aanvaarding daarvan als onze, door ons gewilde, bestemming. Het verband tusschen de twee, de metaphysische uitspraak en de levensopvatting, of de godsdienst en de moraal, ligt hierin, dat alleen door de moraal het leven ons als iets goeds kan openbaar worden.

Met andere woorden: de wereldbeschouwing geeft God, de Macht die alles beheerscht; maar de ware levensopvatting alleen is in staat om ons in God onzen God te doen erkennen, omdat zij alleen in staat is Hem als den Liefderijke te openbaren.

Dat, zonder die levensopvatting, God voor ons de Liefderijke niet is en niet zijn kan, heb ik breedvoerig aangetoond.

Dat Hij, met die levensopvatting, blijkt en blijken moet de Liefderijke te zijn, leert ons, gebrekkig, onze gebrekkige ervaring. In de mate waarin wij gewonnen zijn voor onze roeping tot heiligheid, in die mate kennen wij Gods liefde.

Heiligheid, ethisch opgevat — daarom, ter voorkoming van misverstand, spreekt mijne formule van zedelijke heiligheid — heiligheid is niet de onderwerping aan eene van buiten opgelegde wet; want geen zulke wet kan bewezen worden de wet Gods te zijn. „Que d'hommes entre Dieu et moi!" moeten wij met Rousseau blijven uitroepen ten aanzien van elke voorgewende uitwendige openbaring. Onderwerping aan eene geopenbaarde wet zou tevens buiten staat zijn om God als den liefderijke te doen kennen; want onderwerping is erkenning van het gezag des wetgevers, en dit bewijst zijne goedheid niet. Wordt de onderwerping niet gemotiveerd door het gezag des wetgevers, maar door het gehalte der wet, dat erkend wordt als goed, dan is het geen onderwerping meer, maar aanvaarding; en het karakter zelf der wet als wet verdwijnt; zij wordt voorlichting. Zij wordt dan ook gevolgd, of men al dan niet wete van een wetgever.

Maar, nog eens, zulk eene wet Gods, ons van buiten medegedeeld of geopenbaard, bestaat niet, al bestaan vele wetten door menschen de wet Gods genoemd.

Heiligheid is het aanvaarden van het verschil tusschen goed en kwaad, in ons bewustzijn gelegen, zoo dat wij het goede verkiezen, omdat het goed is, en het kwade haten, omdat het kwaad is.

Het ligt niet op mijnen weg mij in den strijd tusschen de moralisten te mengen, wat aangaat de vraag naar de bepaling van het goede. Ik kan volstaan met de opmerking, dat, terwijl volkomen vaststaat dat wij te onderscheiden hebben tusschen goed en kwaad, wij ons in het maken van die onder-

scheiding moeten *oefenen*; wij maken ze gebrekkig en moeten leeren. Daarom spreekt de godsdienstige taal te recht van heiliging. Deze is noodig, niet alleen wegens onze gebrekkige gehechtheid aan het goede, maar ook wegens onze gebrekkige kennis van het goede.

Erkennen wij in het goede, in het gekende zoowel als in het beter te leeren kennen goede, het hoogste goed, het boven alles wenschelijke, leeren wij het begeeren, wordt het dienen daarvan in en rondom ons onze vreugde, dan openbaart zich daardoor het leven aan ons als goed, en God, in wien alles gegrond is, ook het menschelijk leven, als den menschen goed.

Het is noodzakelijk zoo; want de voorwaarde noodig opdat wij het leven als goed kunnen waardeeren, is niet dat er wat goeds in te vinden zij — dit is er te vinden, ook zonder toewijding aan het zedelijk goede —; maar het goede, den mensch noodig om gelukkig te zijn, moet *zeker* zijn. Zoo wijs en schoon is de wereld ingericht, dat hij, die zijn geluk onafhankelijk van het zedelijk goede zoekt, niets vindt dan onzekerheid. Het zedelijk goede daarentegen is zeker. Er zijn geen levensomstandigheden denkbaar, waarin een mensch die het goede boven alles liefheeft gedwongen kan worden die liefde prijs te geven. Hij voor wien het zedelijk goede het hoogste goed is, kan het niet verliezen. Het geluk is dus bereikbaar en zeker. Het leven is goed.

Hiermede wordt de smart niet opgeheven. Indien smarteloosheid noodig ware, opdat wij kunnen weten dat God ons liefheeft en wij Hem kunnen vertrouwen, dan zou alle vroomheid bijgeloof zijn. Doch, hoe gerechtvaardigd ook de wensch om zooveel mogelijk aan de smart te ontkomen, de ervaring leert, dat deze het geluk niet verstoord van hem die het goede liefheeft. Zelfs getroffen in alles wat hem het naast aan het hart gegroeid is, gebogen, geknakt, beroofd van verwanten, vrienden, vrijheid, gezondheid, blijft hij de vriend van alles wat hem omringt, hoe vijandig ook, behoudt hij de bewustheid het goede deel gekozen te hebben, dat hem niet ontnomen kan worden, is zijn schat onaangetast, het besef een kind van God te zijn. Zulk een held — gebrekkig natuurlijk, want hij bezat ook niet de volheid van het kindschap van God —

zulk een was Silvio Pellico. Mijne lezers hebben mij niet noodig om aan Jezus te denken.

Hij die weet dat God liefde is, heeft vertrouwen in God, bezit dus het onmisbare voor de ware aanbidding.

Maar laten wij hier ook ons voor verwarring hoeden. Zijn vertrouwen bestaat niet hierin, dat hij zich inbeeldt, dat God, ten zijnen gunste, eenige wijziging zal brengen in de aaneenschakeling van oorzaak en gevolg die ons omvat en medesleept geheel onafhankelijk van ons gevoel van wel en wee. Zulk een vertrouwen zou noodzakelijk gelogenstraft worden door de feiten. Dit voelen wel — al weten zij het niet goed — de waarlijk vromen onder hen die zich nog niet genoeg rekenschap gegeven hebben van den gang van zaken op aarde, om in het geheel niet meer uit te zien naar „Gods hulp" in uitwendigen zin. Onder den drang der smart bidden zij nog om hulp; maar hun vroomheid dwingt hen toe te voegen: „Niet wat ik wil, maar wat Gij wilt." Zij vertrouwen dus *niet* dat God hen helpen zal (uitwendig).

Waarin bestaat dan hun vertrouwen? Is het meer dan een ledig woord? — Wis en zeker. Hun vertrouwen is het zeer degelijke en positieve, dat de raadselen waarin ons denken verward blijft, dat de duisternis die ons begin en ons einde, het waarom der wereldordening, de noodzakelijkheid der smart, blijft omhullen, het licht dat hun is opgegaan over hetgeen de hoogste waarde bezit niet kunnen verstoren, noch het geluk te niet doen dat zij smaken zoolang zij dat licht volgen.

Zij aanbidden den Liefderijke, die hun de Liefderijke blijft, al „wandelen zij door het dal van de schaduw des doods."

Wat is dan troost? — Troost kan zijn vergeten. Het kan ook zijn gewennen. Het kan ook zijn nieuwe liefde.

Maar godsdienstige troost? — Het is de kracht om de smart te dragen, niet een vermindering van de smart. Dit laatste is wel wat de menschen begeeren en wat godienstigen maar al te gewillig zijn te trachten hun toe te dienen door middel van vrome praatjes, geestelijke morfine. Dit is echter geen geneesmiddel, maar een palliatief. Waren troost kan een mensch den anderen niet toedienen; want de troost is de natuurlijke vrucht der vroomheid. Wanneer wij troost *zoeken*, dan is dit een bewijs dat wij God niet *hebben*; en

hier kunnen de menschen ons helpen; zij moeten ons wijzen op de ware schatten, opdat wij ze leeren begeeren, daarin God vinden, en met God de kracht welke ons, blijkens onze troosteloosheid, ontbreekt. Want de smart schijnt ons ondragelijk, alleen omdat wij overschatten hetgeen wij missen en onderschatten hetgeen wij hebben. Troosten is, ons helpen ons waardeeringsvermogen te herstellen. Alle waarachtige troost is van ethischen aard.

Prof. Oort schrijft: „Wij, menschen, hebben dringend behoefte aan troost en bemoediging, zoowel in ziekte, armoede en andere tijdelijke rampen, als tegenover onzen hoogst gebrekkigen toestand en onze niet in eens uitroeibare zondige neigingen. En troost is het wat de godsdienst ons brengt.''

Ik kan niet zeggen, dat ik dit geheel begrijp. Van troost dien de godsdienst *brengt* heb ik zeer vaak gehoord, en ik heb er over nagedacht, maar het gelukte mij niet het te verstaan. Als ik gelooven mocht dat men met die woorden bedoelt, dat wij ons te lichter met de smart verzoenen, naarmate wij godsdienstiger worden, dan zou ik mij van ganscher harte hiermede vereenigen, maar toch beweren, dat men een zeer waar denkbeeld zeer onjuist uitdrukt. Maar ik kan niet gelooven dat men dit met die woorden bedoelt; O. zeker niet, die wil dat de godsdienst ons troost en bemoediging brenge „tegenover onzen hoogst gebrekkigen zedelijken toestand.'' Het heeft er alles van, dat de godsdienst, volgens die woorden, ons zou moeten verzoenen met onzen gebrekkigen zedelijken toestand. Ik beweer niet, dat O. dit bedoelt, want ik erken dat ik hem niet goed begrijp. Maar ik beweer dat er aanleiding bestaat om hem zoo te verstaan, en dat dit meer dan genoeg is, om zijn woorden zeer bedenkelijk te doen vinden. Er is aanleiding om hem zoo te verstaan, want hij duidt in 't geheel geen onderscheid aan tusschen de soort van troost dien wij noodig hebben tegenover „tijdelijke rampen'' en tegenover het smartelijk bewustzijn van zonde; van beide zegt hij gelijkelijk, dat de godsdienst ze *brengt.* Welnu, hij kan niet meenen, dat de godsdienst de tijdelijke rampen geneest, doet ophouden; brengt de godsdienst *hierin* troost, dan is het verzoening, kracht om te dragen, berusting, en de lezer kan zich inbeelden dat het goed zou zijn dezen zelfden troost tegenover

het zondegevoel te ontvangen. Dit nu noem ik hoogst bedenkelijk. Ik heb daartegen hetzelfde groote bezwaar als tegen de gewone kerkleer, die de vergeving verkondigt op eene wijze die de menschen verzoent met hun zondig zijn en blijven. De aflaathandel toont ons aan waartoe dit, op de spits gedreven, kan brengen.

Neen, tegenover onzen hoogst gebrekkigen zedelijken toestand en onze niet in eens uitroeibare zondige neigingen, hebben wij geen troost, maar bemoediging noodig. Troost is hier vergif. Berusting is de dood. Tegenover „tijdelijke rampen" is de troost volmaakt, wanneer wij volkomen aannemen niet verlost te worden; „niet wat ik wil, maar wat gij wilt." Tegenover zonde-gevoel is het precies het tegenovergestelde; onze toestand moet ons hoe langer hoe ondragelijker worden, verlossing de éene behoefte, naar wier voldoening wij smachten met al den hartstocht die in onze ziel kan ontvlammen. Dit is de „droefheid naar God", en zij „werkt bekeering tot onberouwelijk heil."

Bemoediging is noodig. Wij moeten aan de verlossing kunnen gelooven. Men zou kunnen zeggen dat de godsdienst die bemoediging, dat geloof, *brengt*, in dien zin, dat waarlijk godsdienstig zijn, is begonnen te zijn het goede lief te hebben; de genezing is aangevangen, wordt gaandeweg volkomener en waarborgt de voortzetting; wij berusten, niet in het zondig zijn, maar in het feit dat wij trapsgewijze aan de zondige neigingen moeten ontwassen, dat wij moeten strijden en leeren. Immers de ontdekking van Gods liefde verzoent ons met de raadselen der schepping, dus ook met de noodzakelijkheid van den strijd. Oort heeft gelijk, wanneer hij meent, dat de bemoediging die wij noodig hebben te vinden is in het geloof aan Gods liefde. Maar hoogst bedenkelijk acht ik het, dat hij, ten minste in schijn, dat geloof onafhankelijk maakt van de bekeering, van de aanvaarding van de heiligheid als het hoogste goed. Gods liefde kent gij alleen in en door die aanvaarding. Hetgeen gij daarbuiten Gods liefde zoudt willen noemen, is een volkomen willekeurig aan den Allerheiligste toegeschreven goedigheid, in tegenspraak met alle ervaring.

Trachtende onder woorden te brengen wat het wezen uit-

maakt van den idealen godsdienst, heb ik hem omschreven als „liefde tot den zedelijk heiligen God, die ons tot zedelijke heiligheid roept", en ik meen nu deze formule gerechtvaardigd te hebben.

Geloof ik aan de zedelijke volmaaktheid als aan het hoogste goed, gevoel ik mij daartoe geroepen en is dit mijne vreugde, gewin ik daardoor het besef dat de wil waarin deze onze bestemming gegrond is, de wil die ons tegenover de betrekkelijke goederen plaatst als tegenover het onzekere, dat geen geluk waarborgt, en tegenover het volstrekte goed als tegenover het zekere en gewaarborgde, een wil is der liefde jegens ons — dan koester ik jegens Hem die zich aldus aan mij openbaart als de Heilige, daar Hij mijne heiligheid wil en werkt, en als de Liefderijke, daar hetgeen Hij wil en werkt mijn geluk is, de onuitsprekelijkste bewondering, het eerbiedigste ontzag, de diepst gevoelde dankbaarheid, het onwankelbaarste vertrouwen — alles in mij zal Hem aanbidden in vurige aanhankelijkheid, in liefde. Dit is klaarblijkelijk de eenige ware godsdienst, namelijk de gemoedstoestand van hem die den waren God, den God die is, kent als *zijnen* God. Daarom heb ik er tegen dat men spreke van wat dan ook dat de godsdienst brengt. Men moet eerder spreken van hetgeen de godsdienst is, kracht, licht, zaligheid, omdat het is het besef dat wij „in Hem leven en ons bewegen en zijn."

Hoe het nu mogelijk zou zijn voor den waarlijk godsdienstigen mensch op Gods liefde te bouwen buiten het besef van onze zedelijke roeping om, beken ik niet te vatten. In de heiligheid Gods is zijne liefde. De liefde Gods bestaat niet zonder zijne heiligheid en is zonder haar volstrekt onkenbaar. Wat noemt men zijne liefde, indien deze iets anders is dan de wil dat wij door heiliging gelukkig worden? En waarop bouwt men, wanneer men op de liefde Gods buiten zijne heiligheid om bouwt? Wat hoopt men? Wat verlangt men?

Oort zegt: „Iemand kan rechtvaardig en liefderijk zijn zonder godsdienstig te wezen, maar dan mist hij evenzeer iets kostelijks, als hij die zijn God eert en bemint zonder rechtvaardig en goedertieren te zijn, toch iets belangrijks bezit".

Deze woorden zijn mij een volkomen raadsel. Ik wil niet vitten over de uitdrukking „rechtvaardig en liefderijk zijn", ontleend aan het misverstand, alsof ik zedelijkheid opvatte als

de opvolging van zekere regels, en niet als de gesteldheid des harten, die het leven beheerscht. Maar laat ons die woorden lezen alsof er stond: „iemand kan de reinheid des harten op hoogen prijs stellen", en dan zeg ik met Oort dat zoo iemand iets kostelijks mist, indien hij niet godsdienstig is, hij het besef niet heeft dat hetgeen hij bezit hem geschonken is en hij daarom vreemd blijft aan de zaligheid der aanbidding. Maar ik kan geen weg vinden in de rest van den volzin. Iemand die zijn God eert en bemint buiten de zedelijkheid om, zou iets belangrijks bezitten! Welken God kan men op die wijze eeren en beminnen? Toch niet den heiligen God? Die woorden klinken verschrikkelijk in mijne ooren. Ik denk aan duizenden en millioenen, die hun God eeren en beminnen en daardoor ver gehouden worden van den levenden God. Ik denk bij voorbeeld aan die Siciliaansche roovers, die een madonna, een kapel, een priester hebben, hun madonna eeren en beminnen, en haar trouw haar aandeel van den buit uitreiken, wanneer zij onder haar bescherming geslaagd zijn in een roof- en moordonderneming. Ik vraag mij af, of die roovers, volgens den schrijver van die verschrikkelijke woorden, in hun godsdienst „iets belangrijks" bezitten; en zoo hij het tegendeel mocht meenen, hoe hij het zal aanleggen om de waardeloosheid daarvan aan te toonen. Neen, laten wij geen oogenblik gelooven hetgeen ik daar overgeschreven heb. Integendeel! mogen wij diep doordrongen worden van de waarheid, dat wie een anderen God eert en bemint dan den Heiligen, niet God eert en bemint, maar zijn eigen lust, den satan onder het voorkomen van een engel des lichts.

Ik ben heftig, want ik kan over deze allerbelangrijkste zaak onmogelijk zonder ontroering denken en schrijven. Maar mijne heftigheid geldt de zaak, niet mijnen vriend Oort, wiens ernst mij eene levende predikatie is geweest sedert ik het voorrecht bezit hem te kennen.

Trouwens, ik meen zeer goed te begrijpen waarom het hem, en velen met hem, te doen is. De besten van ons staan zoo ver nog van de volle toewijding, en daarom zoo wankelbaar, zoo krachteloos, zoo troosteloos! Wie van ons kan zeggen: „Ik ben zalig!"? Zou er dan geen verzuchting opgaan: „Geef ons moed, kracht, hoop!"?

Zoo is het.

Maar — dit is mijne diepe overtuiging en ik zou een woord van ernstige waarschuwing willen doen hooren — men biedt ons aan een slecht geneesmiddel. Men wil ons tot God brengen en daardoor tot zedelijke kracht, niet ziende dat men zoodoende God van zijne aanbiddelijkheid berooft en ons van onze bestemming verwijdert. Elk deugdelijk geneesmiddel tast aan, niet de symptomen, maar de bron van de kwaal. Onze kwaal is gemis van zaligheid en de oorzaak is zelfzucht. Voor ieder die klaagt of treurt is dus maar éen geneesmiddel goed: toewijding leeren.

Naar den idealen godsdienst heen moet het, en niet, onder voorwendsel dat wij geen ideale menschen zijn, den rug aan onze bestemming toekeeren.

De oogen naar voren gekeerd, niet naar achteren.

Voor ons blinken de woorden LIEFDE tot den HEILIGE.

Nog iets.

De ideale godsdienst is DE godsdienst. Hij oordeelt alles wat den naam van godsdienst draagt. Met andere woorden: alles, in hetgeen godsdienst heet, wat zich van den idealen godsdienst onderscheidt, is gebrekkig.

Wie echter hierin ziet een *ver*oordeelend vonnis over bestaande of bestaan hebbende godsdienstvormen, heeft mij slecht gelezen. Oordeelen is niet veroordeelen.

Reeds *a priori* is het licht aan te toonen, dat alle vroomheid elementen moet bevatten, die niet, en elementen, die wel tot de ware vroomheid behooren; want, eensdeels is geen mensch volmaakt, en dus bezit geen mensch de volmaakte vroomheid; maar, anderdeels is de behoefte om de vroomheid te volmaken uit haar zelf gegroeid; omdat er vroomheid bestaat, zoeken wij ons rekenschap te geven van hetgeen de vroomheid behoort te zijn, en dus moet de ideale vroomheid, ten minste in kiem, in de bestaande reeds aanwezig zijn.

Het zal dus een zeer vruchtbaar onderzoek zijn — dat telkens tot zelfonderzoek nopen moet — in de verschillende soorten van vroomheid ons bekend, te trachten te onderscheiden wat wezenlijk godsdienstige waarde bezit en wat niet. Eene poging daartoe zal ik hier niet wagen. Niet dat de onderne-

ming mij onmogelijk zou schijnen, integendeel. Voorgelicht door een inzicht in het wezen van den idealen godsdienst, zou men het zeer ver kunnen brengen in de schifting van de verschillende bestanddeelen van allerlei soorten van vroomheid. Maar het veld is zeer uitgebreid en de verschijnselen zijn zeer samengesteld; het in te stellen onderzoek mag niet oppervlakkig blijven; en zoo acht ik het onmogelijk deze gewichtige zaak in een kort bestek met vrucht te behandelen; een boek is noodig.

Ik zal mij echter eene enkele opmerking veroorloven. Het is deze: Alles wat waarde heeft, bezit niet daarom *godsdienstige* waarde. Bij voorbeeld, van troost sprekende heb ik gewag gemaakt van die palliatieven die zoo veel toegediend worden. Ik houd vol dat zij geen de minste godsdienstige waarde bezitten; maar daarom zijn zij niet alle en altoos even waardeloos. Pijn, ook zielesmart, stillen, kan noodlottig, maar ook hoogst nuttig zijn. Geef die moeder hoop dat haar ziek kind niet onherroepelijk veroordeeld is, gij schenkt haar kracht om haar liefdevolle taak ten einde toe te volbrengen en gij bereidt haar voor, door den twijfel die gelukkig niet weg te nemen is, om den schok te dragen die haar toch wacht. Waarom zouden wij die zegenrijke morfine niet toedienen? Brengt dit echter niet onder de rubriek godsdienst; dit doet veel kwaad. De bezorgdheid van die moeder, hare vurige wenschen, hare droefheid wanneer het kind sterft, hare innige vreugde, indien het haar gespaard blijft, zijn alle goede zaken, maar hebben op zichzelf met godsdienst niets gemeen. Zij kunnen met den godsdienst in verband worden gebracht; maar dit kan zeer gebrekkig geschieden. God kan „erbij gehaald" worden op eene wijze die, hoe oprecht ook gemeend en hoe vroom ook gevoeld, verder afbrengt van de aanbidding van den God die is, in de plaats van haar te bevorderen. Het onderzoek door mij bedoeld moet dit aan het licht brengen. Hier zij het genoeg gewaarschuwd te hebben, dat het bewijs dat iets nuttig of aangenaam werkt geen bewijs is, dat het godsdienstige waarde bezit.

Leiden, Mei 1889. C. G. CHAVANNES.

EZECHIËL XIX; XXI: 18, 19 v., 24 v.

EZECHIËL XIX.

De vraag, welke lezing in vs. 1 moet worden gevolgd, die van Hebr. tekst, נשיאי, of die van LXX, נשיא, wordt, dunkt mij, stellig beantwoord door het enkelvoudig suffix in אמך. Hoe toch kan men, zonder eenigen twijfel te verraden, vertalen — zooals Ewald doet: „Du aber hebe ein Trauerlied auf Israels Fürsten an, sodass du sagst: Was ist deine Mutter?" Maar de wensch om de lezing van den pluralis te handhaven is even begrijpelijk als het ontstaan dier lezing; immers, in het hoofdstuk wordt blijkbaar van meer dan éen vorst gesproken.

Het hoofdstuk behelst het volgende: Wat is uwe moeder toch eene fiere leeuwin! (2) Zij heeft een harer welpen tot jongen leeuw gemaakt. Maar men heeft hem gevangen en naar Egypte gebracht (3 v.). Ziende, dat haar hoop verijdeld was, heeft zij een ander van hare welpen tot jongen leeuw opgekweekt. Maar ook hem hebben zij gegrepen en naar Babels koning gebracht (5—9). Uwe moeder is een wijnstok met een krachtigen tak, voor heerschersstaf dienende, die boven het geboomte uitstak. Maar die wijnstok is omvergeworpen en vernield, zoodat hij geen tak, die voor schepter kon dienen, over had. 't Is een jammer! (10—14).

De uitleggers zijn het hierover eens, dat met den jongen leeuw van vs. 3 v. Joahaz bedoeld wordt, die door Necho naar Egypte is gevoerd (2 Kon. XXIII: 31—33). Maar wie is de tweede? De meening van ouderen — zie de aanteekeningen der Statenvertaling — dat Jojakim bedoeld wordt, zal tegenwoordig bezwaarlijk veel bijval vinden. Zij wordt geoordeeld door het harmonistisch karakter der uitlegging van vs. 9 in de Statenvertaling: „Zij brachten hem in vestingen, d. i. hun voornemen was hem te brengen; maar dit hebben zij niet

kunnen uitvoeren, omdat hij op den weg gestorven is, gelijk Jeremia voorzegd had, Jer. XXII : 18 v.; XXXVI : 30. — De vestingen, d. i. Babel." — Daar het verhaal van 2 Kron. XXXVI : 6 niet geloofwaardig is tegenover het uitdrukkelijk getuigenis van 2 Kon. XXIV : 6, dat Jojakim bij zijne vaderen te ruste ging en door zijn zoon is opgevolgd, kunnen wij deze meening veilig op zijde schuiven.

Wie wordt dan bedoeld: Jojachin of Zedekia? Beiden zijn naar Babels koning gebracht. Ewald, Smend en Cornill wijzen op Jojachin; Hitzig op Sedekia, dien Cornill ook voor den vorst houdt, wien de klaagzang geldt. Ik meen, dat hierover geen verschil zou bestaan, indien men zich niet vergiste in de beteekenis van de moeder. Zoover ik weet, zeggen alle uitleggers: dat is Israël, Juda of Jeruzalem. Maar hoe kan dit zijn? Van Juda's koningen, die dan hare zonen heeten, heeft Ezechiël vier gekend. Waarom zou hij twee onvermeld laten, waaronder Jojakim, die niet minder dan elf jaar geregeerd heeft? Deze heette toch met meer recht een jonge leeuw, door zijne moeder opgevoed, dan Jojachin of Zedekia. En mocht men zich geneigd voelen om, ten einde deze moeilijkheid te ontgaan, terug te keeren tot de meening der Statenvertaling, dit zou niet baten; want waarom blijft dan Jojachin onvermeld, met wien de profeet zelf naar Babel is weggevoerd, zoodat hij van deze wegvoering zelfs zijne godspraken dagteekent? Daarbij — hoe kan (vs. 14) van Israël gezegd worden, dat hem geen tak die voor schepter kan dienen overblijft? Ook Ezechiël ziet in het Nieuw-Kanaän een vorst — immers van Israëlietischen bloede — aan het hoofd des volks. Zelfs was Davids huis niet met Sedekia uitgestorven.

M. i. is „uwe moeder" van vs. 2 en 10 Hamutal, dochter van Jeremia, uit Libna, vrouw van Jozia en moeder van Joahaz en Sedekia (2 Kon. XXIII : 31; XXIV : 18). Jojakim was Jozia's zoon bij eene andere vrouw (XXIII : 36). De vorst over wien de klaagzang wordt aangeheven is dus Sedekia, en Joahaz wordt alleen kort vermeld, omdat de profeet eigenlijk niet Sedekia, maar zijne moeder beklaagt; wat niet vreemd is, daar Ezechiël met Sedekia zelf niet ingenomen was. Het is mogelijk, dat Joahaz aan de kuiperijen zijner moeder den troon te danken had, dien hij slechts drie maanden heeft be-

kleed; immers, hij was jonger dan Jojakim (2 Kon. XXIII: 31, 36) en is door „het volk des lands" koning gemaakt, dus niet zonder slag of stoot zijn vader opgevolgd, vs. 30. Ook Sedekia is wellicht door haar invloed op den troon gekomen. Maar hoe dit zij, de figuur dier trotsche moeder van twee koningen, aan wie na den val van Sedekia geen zoon meer overbleef die heerschen kon, was droevig genoeg, om den profeet dezen klaagzang in te geven.

Op de verklaring van enkele verzen heeft deze opvatting van „uwe moeder" invloed. Laat ons het hoofdstuk doorloopen!

In vs. 2 hebben Budde en Cornill bedenking tegen de zuiverheid van den tekst, omdat de bouw van het vers niet juist die van het klaaglied is, waarover eerstgenoemde in *Zeitschr. f. a. t. W.* II: 1 ff. zoo vele treffende opmerkingen ter neder schreef. Budde wil רבצה achter כפירים herhalen; Cornill het daarheen verzetten. M. i. ten onrechte. De leeuwin ligt niet tusschen de jonge leeuwen, maar voedt een harer welpen tot jongen leeuw op. Het is lastig, dat wij in onze taal voor כפיר geen geschikt woord hebben; het duidt geen klein dier aan, maar den volwassen, krachtigen, jongen leeuw, hier het beeld van een koning of een prins die koning zou kunnen zijn. De eerste regel van het vers luidt: Wat lag uwe moeder als eene leeuwin onder de leeuwen neder! De tweede: Te midden der jonge leeuwen bracht zij hare welpen groot. Met het klaagliederenschema, dat Budde zoo gelukkig vond en nu op zooveel mogelijk plaatsen, waar het verloren ging, zoekt te herstellen, komt deze versbouw in zoover overeen, dat *a* langer is dan *b*. Maar het schema is in dit hoofdstuk niet overal terug te vinden, en zeker zijn de regels langer dan die van Klaagl. I—IV.

In vs. 3 v. wordt de geschiedenis van Joahaz gegeven. Zijne moeder brengt hem groot; hij wordt een jonge leeuw, die leert verscheuren en menschen vreten — d. i. een koning — maar volken roepen tegen hem troepen te velde (lees met Hitzig en Cornill (וישמיעו); hij wordt in den door hen gegraven kuil gevangen en met haken naar Egypteland gebracht.

In vs. 5 heeft het נוחלה verschillende conjecturen uitgelokt. Het ontbreken der copula vóor 't volgende אבדה maakt het waarschijnlijk, dat er iets staat van *werd verijdeld*, waar-

van תקותה het onderwerp is. Zou de Nif'al van חלל deze beteekenis niet kunnen gehad hebben? Dan is te lezen נחלה. Wanneer men met Cornill de moeder voor het onderwerp houdt, dan is deze lezing zeker de aanbevelenswaardigste en is dus te vertalen: „toen zij zag, dat zij ontwijd, hare hoop verijdeld was". Wat hier ook te lezen zij, vs. 5, 6 bevat de herinnering aan de opvoeding van Sedekia tot troonpretendent door zijne moeder — volgens 2 Kon. XXIII: 36; XXIV: 18 was hij ongeveer tien jaar oud, toen zijn broeder Joahaz werd weggevoerd — en zijne ontwikkeling: ook hij wordt een jonge leeuw, die verscheurt en menschen vreet. Van hem wordt echter nog meer gezegd.

Van vs. 7 is de aanhef, וידע אלמנותיו, bedorven. De treffende gissing van Hitzig, in pl. v. het tweede woord te lezen אל מעונתו, „naar zijn leger", heeft wèl verdienden bijval gevonden. Maar wat schuilt in het eerste woord? De LXX heeft וירע gelezen; wat, dunkt me, uit te spreken is: וַיֵּרַע, van רעה, *weiden*. Dit kan, zegt Cornill, van een roofdier niet worden gezegd. Waarom niet? Hij zelf wijst op Nah. II: 12. „Da steht," meent hij, „מרעה in einer sehr abgeblassten Bedeutung". Ik zie dat niet in; מרעה is de streek waarin een leeuw stroopt. Wanneer het werkwoord רעה gebruikt werd van den storm, het vuur en het zwaard, waarom zou men dan ook niet van een leeuw zeggen, dat hij een gebied „afweidt"?

In pl. v. ועריהם te l. יערים (Corn.), is zeer aannemelijk. Immers, waarop kan het suffix הם terugslaan? Wanneer dan die leeuw de wouden ontvolkt — Sef. III: 6 komt החריב in de beteekenis van „eenzaam maken" duidelijk voor — staat het land verbijsterd. Dit toch beteekent m. i. ותשם, uit te וַתָּשֵׁם (althans Jer. IL: 20 komt de Hif'il in deze beteekenis voor) of וַתּוּשַׁם of וַתֵּשַׁם; de Nif'al IV: 17 en elders. De vertaling „verwoest zijn" past slecht bij „door zijn gebrul"; daar gebrul wel verschrikt, maar niet verwoest.

Dat vs. 8*a* onverstaanbaar is, heeft Cornill te recht beweerd, maar hij dwaalt m. i., wanneer hij ויתנו verandert. Immers, ממדינות blijft raadselachtig. Wat toch zou het beteekenen,

dat de volkeren Juda's koning „uit de provinciën" omringen? En deze zin wordt verkregen door eene tekstverandering op zwakken grond (C. zelf stelt de mogelijkheid, dat de vertaling van Vulg., Targ. en Syr. door gissing is ontstaan), terwijl het werkwoord כתר, dat C. hier zet, anders nooit עַל regeert. Veel waarschijnlijker is het, dat ממדינות corrupt is en er מְצוּדוֹת, *strikken*, gestaan heeft; hetwelk, anders gevocaliseerd, in vs. 9 wordt gevonden, maar er zoo slecht past, dat ieder uitlegger er mee verlegen is, en C. het, met de daaraan voorgaande letters יבאהו ב — die grootendeels dittographie zijn — uit den tekst verwijdert.

Er zijn, naar het schijnt, in vs. 8 en 9 meer woorden dooreengeraakt. Immers, zooals 9*a* nu gelezen wordt: „Zij plaatsten hem in eene kooi met haken en brachten hem naar Babels koning", heeft E. het zeker niet geschreven. C. maakt er uit: „zij plaatsten hem in eene kooi." Met geringer verandering van de volgorde krijgen wij: „Zij plaatsten hem in eene kooi en brachten hem met haken naar Babels koning"; waarop het slot, „opdat zijne stem niet meer in Israëls gebergte gehoord wierd", beter volgt dan op Cornills lezing.

Daar de klaagzang op Sedekia zich vooral met zijne moeder bezig houdt, die eerst een anderen zoon naar Egypte heeft zien brengen en nu dezen naar Babels koning, is het zeer natuurlijk, dat haar hoogheid en vernedering in een tweede beeld bezongen wordt.

Ongelukkig staan wij in vs. 10—14 voor verscheiden fouten in den tekst; al dadelijk in vs. 10 voor בדמך, waarmede ik evenmin weg weet als een mijner voorgangers. Stonden de letters er niet, niemand zou iets missen. Het woord te schrappen en כְּגֶפֶן te lezen, ligt dus voor de hand. In elk geval wordt Sedekia's moeder hier vergeleken met een aan een stroom geplanten wijnstok, die door overvloed van water vol vruchten en loten was.

In vs. 11*a* moeten wij, met Cornill, de lezing der LXX ויהי לה מטה boven de pluralia van den Hebr. t. kiezen; immers, waarop slaan anders de manlijke suffixen van 11*b* en ויּרא terug? גפן is meestal vrouwelijk en wordt hier, vs. 10, 12, 13 zoo gebruikt. Ook moet wellicht עָץ vallen, omdat LXX,

althans cod. B., het niet heeft, al hindert het woord in geenen deele. Maar nu moet ook שִׁבְטֵי met LXX in שֵׁבֶט worden veranderd (wat Cornill niet doet), en het is zelfs de vraag, of het meervoud מֹשְׁלִים juist is, dat ook door LXX weergegeven wordt. Wat de Hebr. t. heeft: „Zij kreeg krachtige takken, die tot heerschersschepters dienden", voegt zoo uitstekend bij de vermelding van twee koningen in het voorgaande, dat wij het vermoeden niet kunnen weren, dat dit meervoud door een overschrijver in den tekst is gebracht ten gevolge van dezelfde overweging, die aan het meervoud נְשִׂיאֵי in vs. 1 het aanzijn gaf.

Indien de גֶּפֶן Juda voorstelde, zou in vs. 11 de tak die tot heerschersstaf was geworden zich verheffen tusschen *haar* loof en takken, maar de profeet laat hem uitsteken boven *zijne* twijgen. Niet de telgen van Sedekia's moeder vormen zijne omgeving, maar zijne bloedverwanten, zijn „huis".

In vs. 12 vv. neemt de koningin weder de eerste plaats in: nu haar vrucht door den oostenwind is verdord en haar krachtige tak is afgescheurd en verbrand, is de wijnstok zelf gevallen. Het is onvermijdelijk, de pluralia התפרקו en יבשו in singularia te veranderen: zij behooren bij מַטֵּה, welk singulare èn door de lezing van LXX, èn door het suffix van אכלתהו gedekt wordt. Ja, ook door die van LXX. Al heeft cod. B. éen pluralis, ἐξεδικήθησαν, cod. A. heeft ook hier den singularis, ἐξεδικήθη. Zonder beeldspraak dus: na Sedekia's ondergang is zijne moeder diep vernederd. Zij, die eerst met een wijnstok aan een stroom was vergeleken, heet nu in eene woestijn geplant. Deze tegenstelling komt beter uit door de lezing van den Hebr. t., שְׁתוּלָה, dan door die van de LXX, שתלוה, die door Cornill voorgetrokken wordt.

Onzeker is de lezing van vs. 14*a*. Wat Cornill gist: ותצא אש מהמטה בדיה אכלה; „een vuur ging van den tak uit, hare twijgen verteerde het", geeft een te gebrekkigen zin, om er vrede mede te hebben. „De tak" is eene zeer vreemde aanduiding voor „den sterken tak" van vs. 11 v.; het ontbreken van de copula vóor *hare twijgen* is hinderlijk, en de wijnstok is reeds verdord, in eene woestijn geplant, wat zou het beteekenen, dat nu van haar tak een vuur uitgaat? Ik vermoed, dat in מִמַּטֵּה iets geheel anders schuilt. Wellicht מלמטה,

„van onderen"? Met LXX פריה te schrappen (Cornill), heeft veel voor; immers, de vruchten zijn vs. 22 reeds vernield.

Door den val van Sedekia is het met zijne moeder voorgoed gedaan: zij houdt geen zoon meer over, die zou kunnen heerschen. Het vrouwelijk subject in 14*b* kan de moeder zijn, die een waardig onderwerp van een klaagzang heet en daartoe nu gemaakt is, of het kan onzijdig worden opgevat; wat beter voegt bij vs. 1, waarin eene klacht over den vorst, niet over zijne moeder, wordt aangekondigd.

EZECHIËL XXI : 18 (Holl. vert. 13).

De zonder groote varianten overgeleverde tekst van dit vers heet bij Hitzig, Smend en Cornill onverstaanbaar, en inderdaad brengen zij er niets van terecht. Maar ook hunne gissingen leiden niet tot een bevredigende slotsom: of wie kan gelooven, dat de zin dien C. er in brengt de ware is? „Denn mit Güte — was (würde ich ausrichten)? Haben sie sich denn abgewendet von ihrer Unreinigkeit? Nicht soll sie (wat?) Statt haben." Stond er zóo, men zou immers de ongereptheid van den tekst betwijfelen? Ik waag eene poging om den overgeleverden tekst, nagenoeg onveranderd, te verklaren. De uitleggers zijn, meen ik, op een dwaalspoor gekomen door de Masoretische tekstverdeeling, die met כי een nieuw vers begint, en door de vertaling van בחן door δεδικαιωται en probatus est, wat het niet beteekent. Vs. 17 behelst eene opwekking tot den profeet om te weeklagen, omdat het scherpe en gepolijste zwaard, in eens doodslagers vuist geplaatst, voor Israël en zijne vorsten bestemd is. „Daarom — zoo gaat Jahwe voort — sla op de (d. i. uwe, verg. Jer. XXXI : 19) heup; want zij zijn op de proef gesteld, en hoe zou het niet geschieden, indien zij zelfs de tuchtroede versmaad hebben? spreekt Jahwe." Het recht in pl. v. מאסת te lezen מאם steunt op LXX, daar B. απωσθη heeft; de lezing van A. απωσθης is waarschijnlijk naar den Hebr. t. (uitgesproken מָאַסְתָּ) veranderd. Nu kan

מֻאָס zijn een pass. van Pi'el (מִאֵס), waarvan שֵׁבֶט het onderwerp zou zijn; dan zou בֹּחַן kunnen worden opgevat, zooals gemeenlijk geschiedt: er heeft toetsing plaats gehad. Maar waarschijnlijker is het, dat er בחנו heeft gestaan, daar het volgende woord met ו begint, en dat wij ook מאסו moeten lezen. Het eenige duistere punt is het onderwerp van יהיה, en dit is bij elke verklaring moeilijk. Is er overwegend bezwaar in, aan te nemen, dat dit is: het gevreesde, het gedreigde, de hoofdinhoud van vs. 17? Dit wordt bij elke verklaring ondersteld.

EZECHIËL XXI : 19 v. (H. vert. 14 v).

Bij de verklaring van dit vers zijn de uitleggers, naar ik meen, op een dwaalspoor geleid door eene onjuiste opvatting van de woorden: sla eene hand in eene hand, d. i. sla de eene hand in de andere. die zoover ik weet altijd verklaard zijn volgens VI : 11 en XXV : 6, waar „in de hand slaan" voorkomt als uitdrukking van eene heftige gemoedsbeweging naast „met den voet stampen en ach roepen". Zij beteekenen hier gansch iets anders, behooren bij „profeteer" en geven de natuurlijke beweging aan, die het spreken begeleidt van iemand die verdubbeling, verdrievoudiging eener zaak aankondigt. Hij slaat in de hand: eenmaal! nog eens: tweemaal! driemaal! Analoog is het 2 Kon. XIII : 18 verhaalde. De handeling van den profeet beeldt niet slechts af, wat gebeuren zal, maar brengt het als 't ware tot stand. Immers, ook Jahwe zelf slaat zoo in zijne hand en koelt aldus zijne gramschap, vs. 22. Vandaar, dat zeer nauwkeurig op הַךְ כַּף אֶל כַּף volgt וְתִכָּפֵל, *opdat* het zwaard verdubbeld worde. Wil iemand liever den Pi'el lezen: opdat gij het zwaard verdubbelen moogt — dit komt op hetzelfde neer, en al komt noch de Pi'el noch de Nif'al in het O. T. voor, beide kunnen evengoed in gebruik geweest zijn. In elk geval is op חרב gevolgd וְשִׁלַּשְׁתָּה, „en gij zult het verdriedubbelen," zooals Vulg. in *et triplicetur (gladius)* ongeveer

heeft. Daar de overgeleverde tekst, die in de hoofdzaak gesteund wordt door de oude vertt., op deze wijze volkomen verklaard is, vallen de willekeurige gissingen van Cornill. — De uitspraak en de beteekenis van חללים en חלל, voor welk laatste LXX ook het meervoud weergeeft, zijn zeer onzeker. De gissing van Cornill, dat wij חלולים moeten uitspreken of חלול en „het doorboren", „de slachting" vertalen, lacht mij zeer aan. De vorm is zuiver (Olsh. Lehrb. § 186*b* en 121*d*) en kan ook Ez. XXVI : 15 worden teruggevonden, waar חלל in parallelisme staat met de abstracta מפלה en הרג. Dus: „een moordzwaard is het, het groote moordzwaard (l. הגדולה) dat hen omringt". Aarzelend sluit ik mij bij de talrijke interpretes aan, die חדר zoo vertalen. De lezing van LXX enz. החרדת geeft een veel minder goeden zin; want de verschrikking wordt eerst vs. 20 vermeld.

Dat de tekst van vs. 20 niet ongerept is, kan moeilijk weersproken worden; op een paar punten is de ware lezing misschien niet terug te vinden. De letters מכשלים, moeten מִכְשָׁלִים worden uitgesproken, tenzij wij כְּשָׁלִים lezen. Waarschijnlijk moet in pl. v. שעריהם met LXX cod. B. שער gelezen worden, al is de Mas. t., door bijna alle codd. van LXX gedekt, verstaanbaar. De vraag rijst, of niet het suffix, in והמה veranderd, moet bewaard blijven, als subj. van het volgende נִתְּנוּ לַטִּבְחָה of נ׳ לְטֶבַח. Zoo toch zullen wij, met Cornill, volgens LXX moeten lezen. Maar hoe het slot van het vers te verklaren? מעטה zal wel מרוטה moeten worden. Van אח vond ik bij geen interpres eene dragelijke verklaring. Om alleen Cornill te vermelden: Na het in חדה veranderd te hebben, erlangt hij dezen zin: Preisgegeben sind sie als Schlachtvieh für ein Schwert, scharf, gefertigt zum Blitzen, gefegt zum Schlachten. Sei schneidig enz. Dat „slachtvee voor een zwaard" rechtvaardigt hij niet, en hoe vreemd staat die imperatief aan den aanhef van vs. 21! M. i. is te lezen החרב את. O zwaard, gij, gemaakt tot bliksem (verg. vs. 15) en gescherpt tot slachting, snijd scherp (letterlijk : gedraag u als een scherpe) naar rechts en links. Dat הישימי eene dittografie is van het volgende woord, behoeft geen betoog. In vs. 22 heeft niet alleen, volgens C., een codex bij Kennicott, maar

ook LXX cod. A בך achter חמתי. Dit geeft zin; בם in te voegen is aantrekkelijk, maar schijnt mij niet noodzakelijk toe.

EZECHIËL XXI : 24 v. (H. vert. 19 v.).

„Stel u twee wegen, waarlangs het zwaard van Babels koning komen kan", als bevel van Jahwe tot den profeet, is een sterke proeve, hoezeer het herhaalde „Jahwe's woord kwam tot mij" bloot een klank is geworden: een inval, dat deze of gene redekunstige figuur, dit of dat beeld, niet ongepast wezen zou, heet eene openbaring van Jahwe. Trouwens, van zulke voorbeelden is *Ezechiël* vol.

Bij de verklaring van het vers komt het mij voor, dat ook de laatste uitleggers het rechte nog niet getroffen hebben. Smend en Cornill hebben ten onrechte de opmerking van Hitzig in den wind geslagen, dat het ml. אחד er misschien op wijst, dat in plaats van ארץ een ml. nomen gestaan heeft. Dit moet wel; want „die twee wegen moeten van éen land uitgaan" geeft geen zin. Immers, de twee wegen, waarvan de eene naar Rabbat Ammon, de andere naar Juda leidt, scheiden zich niet in Babylonië, maar ergens dicht bij Palestina, waar Ezechiël voorstelt dat Babels koning gaat staan, onzeker welken te kiezen. Hitzig gist, dat die אם הדרך (vs. 26) hier door מקום אחד was aangeduid, דרך is even duidelijk en staat palaeografisch dichter bij ארץ. Dat het eerste ברא niets is dan eene dittografie van het daarop volgend בראש — *Ezechiëls* tekst, ook van dit hoofdstuk, is vol dittografiën: in vs. 27 het eerste לשום כרים, vs. 29 het tweede יען הזכרכם — is even duidelijk, als dat het tweede ברא tot בראש moet worden aangevuld. Smend en Cornill hebben dit te recht aangenomen. Maar minder gelukkig zijn zij geweest in de andere gissingen, die zij aanbrengen om den onverstaanbaren tekst te herstellen: zij herhalen achter דרך in vs. 25 עיר, en Cornill vertaalt dan aldus: „Und einen Wegweiser sollst du an die Spitze des Weges nach jeder Stadt setzen", voor wat er letterlijk volgens hem

stond: een wegwijzer aan het begin van den weg naar eene stad, aan het begin van den weg naar eene stad zult gij zetten. Maar 1° de eene weg leidt niet naar eene stad, maar naar een land, „Juda, in welks midden Jeruzalem ligt" (in pl. v. בצירה l. בתוכה, of בקרבה, met LXX, Hz., Sm., Corn.); 2° in plaats van „aan het begin van elken weg zult gij een wegwijzer plaatsen" den geheelen zin te herhalen is zeer gewoon in het Hebreeuwsch, maar de hoofdzaak, den wegwijzer, eens weg te laten gaat niet aan. Lees in plaats van עיר : יד, en de zin is in orde.

Leiden. H. OORT.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Inleiding tot de Wijsbegeerte door Jacob de Haas Jr. *Haarlem*, Joh. Enschedé en Zonen, 1889.

Het boek van een ander aan te kondigen terwijl men er zelf een onder denzelfden titel ter perse heeft, schijnt een gewaagde onderneming. Hoe zal men, schoon zijner goede trouw bewust, de verdenking ontgaan van een mededinger een deel van den lof die hem toekomt te willen onthouden? Ditmaal is echter dezelfde benaming gekozen voor tweeërlei werk: het boek dat eerlang verschijnen zal is bestemd om eenig denkbeeld te geven van het wezen en de behandeling der wijsbegeerte in het algemeen; dat van den heer de Haas bevat het programma van een eigen stelsel, hetwelk hij zich voorgenomen heeft in volgende geschriften te ontwikkelen. Wel verre van het op zijde te willen dringen, zal die andersoortige inleiding er mogelijk toe bijdragen om het nog beter te doen verstaan.

Al dadelijk treft ons de eigenaardige voorstelling die onze schrijver zich vormt van de taak zijner wetenschap. Wundt, in zijn pas verschenen *System der Philosophie* (p. 2, 18), geeft een bepaling daarvan waarmede de meesten zich vrij wel zullen kunnen vereenigen: „Zusammenfassung der Einzelerkenntnisse zu einer die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemüths befriedigenden Welt- und Lebensanschauung". Het is waar dat de eischen van het verstand, zoo er van wetenschap sprake zal kunnen zijn, moeten beschouwd worden als voor allen dezelfde, terwijl het gemoed van den een en van den ander zich met zeer verschillende beschouwin-

gen tevreden stelt, zoodat er op éene gemeenschappelijke wijsbegeerte weinig uitzigt zou overblijven. Intusschen vernemen wij later (p. 19), dat de wijsbegeerte slechts in zoover die behoeften des gemoeds in rekening brengt, als zij ze tracht te begrijpen, en hare plaats in het verband der aangelegenheden van 's menschen geest te bepalen. Zij worden dus mede het voorwerp, en niet, zooals men na die eerste bepaling vermoeden zou, mede het rigtsnoer van wijsgeerig onderzoek; op deze voorwaarde wordt de eenheid van oogmerk verkregen die men (p. 17) tusschen de regels leest: zuiver theoretische studie, zonder ander doel dan onze kennis te volmaken. Wundt geeft dan ook verderop (p. 21) deze tweede bepaling: „die Philosophie ist die allgemeine Wissenschaft, welche die durch die Einzelwissenschaften vermittelten allgemeinen Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen hat.” Dat daaronder naast de theorie van het zijnde ook die der kennis en der normen voor het waarderen van het gegevene begrepen zijn, behoeft hier geen opzettelijk betoog.

Die zamenvatting van de in verschillende vakken verdeelde kennis tot een stelsel is daarentegen voor den heer de Haas slechts een van de twee deelen of zijden zijner wijsbegeerte. Als tweede deel voegt hij daarbij de wetenschap van den geest en zijne uitingen, met weglating (Voorrede p. XI) van „de detailstudie van den geest in de maatschappij, welke eene andere groep van wetenschappen uitmaakt”. Hetgeen deze twee deelen tot een geheel verbindt, wordt gezocht (p. 8) in „de verwantschap tusschen de bespiegeling die gevorderd wordt voor de studie der psychische wetenschappen, en die welke de hoogere synthesis der wetenschappen doet vinden”. Deze synthesis wordt door den auteur metaphysica genoemd, waarvóor hij de ontologie plaatst, met de algemeene vormen van het zijn tot onderwerp; als psychische wetenschappen worden opgesomd de psychologie, de aesthetica, ethica en logica, benevens de zoogenoemde sociologie, een synthesis der sociale wetenschappen.

Nu zou men zeggen, dat de inhoud dier tweede of psychische wijsbegeerte, hetzij eigenlijk een middending moet worden tusschen bijzondere wetenschap en synthetische wijsbegeerte (het eerste deel van daareven), of anders, nog verder van

detailstudie ontdaan, in de synthetische reeds behandeld dient te wezen. In de „metaphysica", die „een algemeen beeld van den kosmos geven moet", kan toch bezwaarlijk het leven van den menschelijken geest, en wat daaruit voortkomt, zijn overgeslagen. Of wordt hier misschien een tegenstelling bedoeld tusschen de theorie van hetgeen voor den geest niet anders dan buitenwereld zijn kan, en die van hemzelven en zijne voortbrengselen? Die opvatting stuit af op de duidelijke verklaring van onzen auteur (p. 221): „Twee groote afdeelingen vormen te zamen de éene wijsbegeerte: het zijn de Synthetische en de Psychische. De laatste is de Wetenschap van het psychische, de eerste is de eenheidssynthesis van al onze kennis, *derhalve ook van de Psychische Wijsbegeerte*, en dien ten gevolge tevens de kennis der hoogste algemeenheid". Anders gezegd, de psychische komt neer op een onderdeel van de synthetische, in uitvoeriger bewerking herhaald. Waarom niet evenzeer breedere behandelingen van het wiskundige, het natuurkundige en nog andere gedeelten der allesomvattende synthesis als derde en verdere afdeelingen der wijsbegeerte worden opgenoemd? Het eenige antwoord schijnt, dat voor deze mogelijke analoga der „psychische wijsbegeerte" andere soorten van bespiegeling noodig zouden zijn, terwijl de opbouw der twee gemelde afdeelingen voor menschen van zekeren aanleg in éene moeite doorgaat. Daaruit zou echter volgen, dat de totale wijsbegeerte (t. w. de hoogste synthesis met een aantal aanhangsels, die den overgang moesten bemiddelen tusschen haar en de bijzondere wetenschappen) niet door éen enkelen denker kan bewerkt worden; — en niet, dat de synthetische wijsbegeerte zulk een psychischen bijhang behoeft, of, zoo ja, dat zonder nog meerdere van die halfslachtige excursen het stelsel der wijsbegeerte volledig zou zijn.

Het eerste hoofdstuk der verhandeling, dat op die bedenkelijke omschrijving der gestelde taak uitloopt, zou doen vermoeden dat zij het gevolg is van een poging om alwat in den loop der eeuwen onder den naam van wijsbegeerte bekend heeft gestaan, onder éen hoofd te brengen. Het historisch onderzoek weliswaar, dat de ontwikkeling van het begrip in quaestie tot op onzen tijd zou moeten blootleggen, had grondiger kunnen behandeld zijn. Onder den ongelukkigen naam der

„Ouden”, dien men van hunne nakomelingen niet had moeten overnemen, worden Plato, Aristoteles, Cicero, Seneca, Plutarchus als getuigen van denzelfden rang in het verhoor genomen, ten bewijze dat in de grieksch-romeinsche wereld de philosophie de bespiegelende wetenschap in onderscheid van de bloot beschrijvende beteekend heeft, doch zonder scherpe definitie van hare geaardheid. Later zou (de bijzonderheden ontbreken) het begrip geweifeld hebben tusschen „de wetenschappen welke de openbaringen van den geest tot haar onderwerp hebben, voor zoover ze namelijk niet in verschijnsels van bijzonderen maatschappelijken aard overgaan,” en het meer abstracte deel der gezamenlijke wetenschap. Uit deze laatste zienswijze kwam dan eindelijk (wanneer en waar?) de voorstelling eener wetenschap voort, die al de andere door een „eenheids-synthese” weder bijeenbrengt, en hierbij maakt het weer verschil, of men meer heil van metaphysische dan van encyclopaedische beschouwingen verwacht. Wij vernemen enkele stemmen uit de scholen van Hegel en Herbart, vervolgens die van de positivisten Comte, Lewes en Spencer, eindelijk „mijne meening.” Van een geregelde historische of logische ontvouwing van het begrip der wijsbegeerte bevatten deze vlugtige aanteekeningen naauwelijks een spoor.

Het tweede hoofdstuk, bijna veertienmaal zoo lang als het eerste (p. 10 – 147), zal ons de wijsbegeerte doen kennen „in het stelsel der wetenschappen.” Wij bezitten van zulk een stelsel verscheidene proeven, waarvan nog onlangs Masaryk (*Versuch einer concreten Logik* 1887, p. 24—39) een lijst heeft gegeven; en zonder twijfel heeft het zijn nut, dat men nu en dan een overzigt van de mogelijke voorwerpen van methodisch onderzoek bewerkt. Dat overzigt zal echter, al naar men zijn gezigtspunt kiest, meer dan éene gedaante kunnen aannemen. De werkelijkheid vertoont doorgaans van het een tot het ander een gestadigen overgang, en leent zich slechts hier en daar tot onze scherpe onderscheidingen, zoodat ook het beste stelsel deels op waargenomene wezenlijke overeenkomsten en verschillen, deels op willekeurige grensbepaling berusten zal. Waar de wetenschappen niet afzonderlijk uit beroepsstudie zijn ontstaan (als meetkunde en geneeskunde), zijn zij van elkaar losgemaakt alleen omdat een vroeger in haar geheel aanvaarde

taak voor een enkelen mensch te zwaar werd. Om allerlei redenen wordt er hier verbonden en daar gescheiden, een braakliggend gebied ontgonnen als uitbreiding van een vroeger werkplan, of een grenslijn getrokken dwars door oudere heen. „Het" stelsel der wetenschappen bestaat eigenlijk evenmin als de eenige ware indeeling voor de beschrijving eener groote stad, maar kan hoogstens voor een tijdstip waarop alles doorgrond zal zijn, als ideaal gesteld worden. Inmiddels komt het enkel aan op een passende verdeeling voor een of ander bijzonder doel. De wetenschappen staan niet onder een gezamenlijk bestuur, dat éen ontwerp doet uitvoeren, maar komen tot stand evenals onafhankelijke staten, door uitbreiding van werkkring om deze en gene uitgangspunten heen; de kaart waarop zij afgebakend staan, zou telkens van aanzien moeten veranderen, en kan slechts voor een aangenomen tijdstip met juistheid geteekend worden. Het meest zouden wij gediend zijn met een statistieke beschrijving, die tevens aanwees wat het eerst aan de beurt ligt om onderzocht te worden; waarbij men de overal zamenhangende stof zoo schikte dat zij met de minste moeite werd overzien. Nu is het een der verdiensten van meesters als Plato en Aristoteles, dat zij, in weerwil van hun aanhoudend pogen om het stelsel dat stand zal houden te verkrijgen, den weerstand der werkelijkheid tegen het denken waarin men ze vangen wil, blijven gevoelen; vandaar dat onvoltooide, dat gemis van volkomen scherpte, dat wij zoo dikwijls in verzoeking komen hun te verwijten. Dat hindert vooral dezulken die minder van kunst en historie dan van abstracte logica en wiskunde werk hebben gemaakt; van jongsaf gewoon, alles in onberispelijke omschrijving en indeeling voor zich te zien, hebben zij al spoedig hun zuiver geteekend schema gereed, waarin dan met de noodige inspanning het feitelijk aanwezige kan worden ingewrongen; reeds Goethe heeft het begrepen:

„Habt ihr einmal das Kreuz von Holze tüchtig gezimmert,
„Passt ein lebendiger Leib freilich zur Strafe daran".

De heer de Haas, die meest onder den invloed van dit slag van denkers zijne studiën gemaakt schijnt te hebben, ontzegt zich de bevoegdheid om de wetenschappen eenvoudig naar eigen inzigt te groeperen, en zijne tabel voor zichzelve te laten

spreken, en geeft eerst op meer dan veertig bladzijden een verhandeling over classificatie (of divisie) in het algemeen, een hoofdstuk uit de logica, dat voor wie met deze bekend zijn overbodig, voor anderen, bij gebreke van voorafgaande inlichtingen omtrent de beteekenis van het „begrip", niet regt verstaanbaar zal wezen, terwijl het na de jongste standaardwerken, als de *Logik* van Sigwart en die van Wundt, belangwekkender had kunnen zijn. Dan volgt (p. 46—66) de kritiek van verscheidene andere indeelingen der wetenschappen bij Engelschen en Franschen, benevens een woord over die in Hegel's *Encyclopaedie.* Ten laatste komt een nieuwe divisie tot stand (p. 72—73), waarbij de mathematische, natuurkundige, wijsgeerige en literarisch-historische wetenschappen de hoofdafdeelingen vormen. De laatstgenoemde zijn die van de taal, de kunst, de zeden, de volkshuishouding, de moraal, het regt, den godsdienst, de wetenschap en de algemeene geschiedenis beschrijvende sociologie, sociale anthropologie of volkenkunde). Dit ontwerp wordt nu nog weder vergeleken met de soortgelijke van Comte en Spencer (p. 73—76), en daarna punt voor punt verdedigd tegen bedenkingen die van den kant dier schrijvers konden worden ingebragt. Het slot van dit langste der hoofdstukken vormt (p. 147) een wijziging van het aangenomen schema naar de onderstelling dat iemand een hoofdverdeeling in abstracte, abstract-concrete en concrete wetenschappen verkieslijk vond. Weliswaar staat daar de logica, die (als analytische of formele) buiten de aanschouwing om te werk gaat, in de middelste klasse, doch de geometrie en mechaniek, die zonder aanschouwelijke constructie haar voorwerp zouden missen, in de klasse der zuiver abstracte onderzoekingen; doch waar men zich over zulke paradoxen verwondert, verneemt men gewoonlijk, dat hier de woorden niet in hun gewonen zin verstaan worden. Of nu de zaak der wetenschap door al dat vertimmeren van loketkasten bijzonder gebaat wordt, kan betwijfeld worden. Men ontvangt den indruk, dat onze schrijver, gelijk zoovelen die niet van jongsaf in een wetenschappelijk vak zijn opgeleid, zich door uiterlijke logische vormen heeft laten imponeren, die minder te pas komen bij het vinden van waarheid, dan bij het verpakken en uitstallen van het gevondene. Evenals Spinoza, waar deze zijn geometrischen

betoogtrant loslaat, geeft hij het beste dat hij heeft eerst dan wanneer hij het voorbeeld van zijn franschen mathematicus en zijn engelschen ingenieur voor een oogenblik uit het oog verliest. Dan biedt hij opmerkingen, die van zelfstandig nadenken en juist inzigt in de gesteldheid onzer kennis getuigen. Had hij deze in duidelijker orde bijeen geplaatst, en de kritiek van wie hij meende te moeten bestrijden afzonderlijk behandeld; had hij vooral dat tweede hoofdstuk in verscheidene paragraphen afgedeeld, dan ware het verband en de beteekenis zijner eigene denkbeelden beter in het licht gesteld. Thans hebben wij in zijn boek, in weerwil van allen formalistischen omslag, niet veel meer dan een relaas van overwegingen, waaraan de laatste redactie nog ontbreekt.

In het derde hoofdstuk (p. 148—187) wordt, „de betrekking van afhankelijkheid en de methode der uiteenzetting" besproken. Bedoeld is de afhankelijkheid tusschen de wetenschappen, waarvan de eene de kennis der andere onderstelt, ten gevolge waarvan, ongeveer zooals de positivisten het verstaan, de gezamenlijke wetenschap zich ontwikkelt in dezen zin, dat allengs minder omvattende, doch meer nauwkeurig bepaalde uitspraken verkregen worden. Daarom zou ook bij het voordragen der wetenschap, en meer bepaaldelijk van de wijsbegeerte, van het algemeene tot het bijzondere moeten worden afgedaald. Ook ditmaal ontbreekt het niet aan opmerkingen ten bewijze, dat de bewondering voor de meer schitterende dan proefhoudende stelsels zijne naaste voorgangers het eigen oordeel van den auteur niet beneveld heeft. Aan onbekendheid met de verkregene ervaringen zal men den eisch moeten toeschrijven (p. 185), „dat de wijsbegeerte deel uitmake van de studiën van elken kweekeling van het hooger onderwijs." Als ideaal kan men dit ten volle beamen, en toch erkennen dat met de middelen ter beschikking van den wetgever ten hoogste de schijn van zulk een regeling verkregen wordt, die ertoe bijdraagt, de zaak zelve in minachting te brengen. Dat aan de universiteit de overgang tot wijsgeerige studiën bemiddeld moet worden voor wie aan vrije beoefening der wetenschappen behoefte gevoelen, zal wel niemand betwijfelen; en steeds vinden eenigen den tijd om zich de gelegenheid te nutte te maken.

„Het „doel van wetenschap en wijsbegeerte", waarover men

eer in het begin van het boek zich met den schrijver had wenschen te verstaan, komt eerst in het vierde hoofdstuk (p. 188—201) ter sprake, en wordt, met afwijzing van het primaat der praktijk, echt-wijsgeerig aldus verklaard, dat het theoretisch onderzoek tegenover de maatschappij geregtvaardigd wordt door het uitzigt op toepasselijke uitkomsten die anders niet te verkrijgen zijn, doch dat de wetenschap is „in zichzelve een goed, in waarde verre verheven boven de meeste andere goederen, waarin men haar doel zoude kunnen zoeken", en „dat het elks pligt is, die rigting te kiezen, welke in verband met zijnen aanleg de beste kansen van welslagen oplevert."

Het vijfde hoofdstuk (p. 202—220) bevat eene „karakteristiek der wijsbegeerte." Zij brengt eenheid in het wetenschappelijk streven der menschheid en in de overtuigingen van het individu; voorts biedt zij in hare hoogste synthesis de beste vergoeding voor het verloren geloof aan vroegere godsdienstige leeringen, „een tegenwigt voor de kinderachtige moeiten en zorgen des dagelijkschen levens." In haar zoogenoemd psychisch gedeelte zou zij „een gezag" aanwijzen „waarvoor men zich gewillig buigt", en dat aan den ons verlammenden twijfel een einde maakt. Comte's wetenschappelijk pausdom wordt weliswaar uitdrukkelijk afgewezen. Men zou nog eens kunnen herinneren, dat deze psychische wijsbegeerte slechts een uitwerking wil zijn van denkbeelden die reeds in de synthetische moeten voorkomen, en dus niet wel onmisbaar kan zijn om een aanwijzing van dat belang te doen. Hoe de heer de Haas zich die vestiging van een nieuw gezag eigenlijk voorstelt, zal echter eerst uit de volgende verhandelingen kunnen blijken, waarin wij hopen dat hij, van alle scholastiek ontslagen, aan zijne gedachten den vrijen loop zal laten, en ons de volle maat geven van zijn onloochenbaar wijsgeerig talent.

Leiden, 6 Julij 1889. J. P. N. Land.

DE DIEREN IN HET GERMAANSCHE VOLKSGELOOF.

»De dieren in het Germaansche volksgeloof en volksgebruik", door Mr. L. A. J. W. Baron Sloet. 's Gravenhage, *Martinus Nijhoff*, 1888. XXVI. 478.

Gaarne voldoe ik aan het verzoek van de Redactie van dit Tijdschrift om het een en ander ter sprake te brengen naar aanleiding van het werk, welks titel hierboven staat afgeschreven. Met opzet zeg ik, noch „aankondigen", want het boek verdient veel meer, noch „beoordeelen", omdat mijne krachten niet toereikend zijn alle vragen, hier gesteld, te beantwoorden, alle gissingen, hier geopperd, te onderzoeken.

Een „zoon des ouderdoms" is het werk van Baron Sloet: de schrijver zelf geeft aan het slot mij deze woorden in de pen, maar terwijl het aan de eene zijde getuigenis aflegt van onverzwakte werkkracht, van onverflauwden ijver in het nasporen, draagt het te anderer zijde alle kenmerken van de liefde, welke Abraham voor Izak koesterde. Met blijkbare ingenomenheid is het onderwerp behandeld, gelijk het ook inderdaad verdient, en als de schrijver vraagt: „hoelang zal dit boek leven?" zou ik willen antwoorden: zoolang de begeerte zich gevoelen doet om de volksdenkbeelden van ouderen en lateren tijd te leeren kennen en er de waarde van te bepalen.

De plaats aantewijzen, door de dieren in deze volksdenkbeelden ingenomen, is het doel van des schrijvers onderzoek. De volgorde, waarnaar hij te werk gaat, is de gewone indeeling der Dierkunde: achtereenvolgens gaan aan ons oog voorbij de zoogdieren, de vogels, de kruipende dieren, de visschen, de insecten, schaaldieren, wormen en weekdieren, een eerbiedwaardige lijst, waarin nog alleen de voornaamste opgenomen zijn. Want „de bewerkte stof is niet uitgeput" — Inleiding XXVI.

Gebruik makend van eene omvangrijke literatuur en de vruchten plukkend van zijne veelomvattende belezenheid en persoonlijke ervaringen, toont de geleerde schrijver aan, hoe de dieren betrokken zijn en waren bij de volksgeneeskunde, de rechtspraak, de weersvoorspellingen, bij voorbehoedmiddelen tegen schade en ongemak, bij de magie in het algemeen, dan ook, hoe wij hier talrijke overblijfselen hebben van de godsdienstige voorstellingen onzer voorouders, van hunne mythen en hunnen eeredienst. Ieder, die voortaan over een dezer onderwerpen handelen wil, zal met het boek van baron Sloet rijkelijk zijn voordeel kunnen doen. Daarbij laat het zich aangenaam lezen, vooral wanneer men in aanmerking neemt, met welke bezwaren de stijl te worstelen heeft, als men een aantal berichten en mededeelingen tot één doorloopend verhaal wil aaneenrijgen [1]). Als voorbeelden wijs ik op de bladzijden over den winterkoning, 209 vlg.; over den haan in de rechtspleging, 248 vlg.; op de aardige opmerking over den „Krötentanz", blz. 354; op het verhaal van 's schrijvers persoonlijke ondervinding te Zutfen met den bromvlieg, blz. 436 vlg. Zeer schoon zijn Marmier's beide sprookjes van het roodborstje op blz. 49 vlg. Daartegenover staat in het volksgeloof veel kinderachtigs, blz. 469, 412 vlg., en gaat de volksgeneeskunde gepaard met uitgezochte wreedheden, waarvan men voorbeelden vindt bij de zwaluw, blz. 206 vlg.; de kraai, blz. 231. De vereenigingen, die zich dierenbescherming ten doel stellen, hebben in het volksgeloof een gevaarlijken vijand. Om der billijkheid wil mag echter niet worden voorbijgezien, dat voor vele dieren de genegenheid groot is, dat tusschen hen en den mensch eene vertrouwelijke, vriendschappelijke betrekking bestaat, gelijk in het algemeen dit boek duidelijk aantoont, hoe nauw zich de mensch immer aan het dier verwant gevoelde en nog gevoelt. Daar is, ja, onderscheid in gedaante en uiterlijk, aldus redeneert het volk, maar overigens heeft het dier hartstochten, gevoelens, verstand, voor- en afkeur gelijk de mensch.

Gaan wij, na deze algemeene beschouwingen, op enkele

---

1) Eene enkele uitzondering bevestigt den regel. „Een boekje, waarmede hij zich te doen maakte", blz. 99 is een vreemde zin, en of „huisgezinde", blz. 3, zuiver Nederlandsch is, weet ik niet.

belangrijke punten meer in het bijzonder de aandacht vestigen, dan is het, meen ik, in overeenstemming met het karakter van dit Tijdschrift om daarbij bepaaldelijk te letten op gegevens voor onze kennis van Germaansche mythologie en Germaanschen cultus. Deze zijn in ruime mate voorhanden, en het boek verkrijgt er te meer belangrijkheid door. De schrijver zal het mij, vertrouw ik, niet ten kwade duiden, wanneer ik een enkele maal tot eene andere gevolgtrekking meen te moeten komen, of een vraagteeken, door hem gelaten, geloof te kunnen wegnemen. Beter dan iemand weet de heer Sloet, die zich reeds zoolang op dit gebied beweegt, dat hier een aantal open vragen en onopgeloste moeilijkheden zijn en wij dus goed doen, met vrijmoedigheid, schoon bescheiden, onze gedachten uittespreken.

Reeds uit de eerste bladzijden der inleiding blijkt ons, dat de schrijver een open oog heeft voor het belang zijner onderzoekingen voor de mythologie, en, met verandering van het adjectief, neem ik gaarne zijn woord op blz. IX over, dat zijn „arbeid voor zooveel de kennis der mythen en heilige gebruiken van ons voorgeslacht aangaat, tot een belangrijken wegwijzer dienen kan”. Over de verschillende mythologische scholen spreekt de heer S. met een enkel woord. Terwijl het zijn plan was hierbij slechts kort stil te staan, levert deze beknoptheid hier en daar gevaar op voor misverstand. Men zie het kleine zinnetje op blz. VII over de anthropologische school. Naar den *oorsprong* der godsdienstige denkbeelden zoekt zij zeer bepaaldelijk niet; haar hoofddoel is de ongerijmde bestanddeelen in de godsdiensten der natuurvolken te verklaren en, in het algemeen, de evolutie-theorie ook bij de hiërographie te doen gelden. Voorts zou iemand door bedoelde woorden wellicht meenen, dat alleen de genoemde school gebruik maakte van sprookjes enz. De natuurmythologen doen het evenzeer.

Dat de schrijver bij de taak, die hij zich gesteld had, niet veel behoefde te zeggen over de vraag naar de echtheid der Oudnoorsche goden- en heldensagen, spreekt wel vanzelf. Doch als hij mededeelt, blz. XIX, dat prof. Bugge die echtheid bestrijdt — onder diens bondgenooten o. a. Bang, „Vøluspaa og de Sibyllinske Orakler” — dan is het toch niet te veel geëischt, als wij daarbij gaarne hadden vermeld gezien, dat

o. a. Karl Müllenhoff in Duitschland, Geo. Stephens in Engeland en prof. B. Symons ten onzent zich tegen deze beweringen met nadruk hebben verzet en de hypothese weinig bijval gevonden heeft.

Een hoogst belangrijk voorbeeld van magie vinden wij blz. 230. Een kraai, dien men heeft gedoopt met den naam van hem, op wiens leven het gemunt is, wordt met naalden doorstoken en dan begraven. Al naarmate de vogel vergaat, sterft de persoon langzaam weg. Vergelijk de merkwaardige parallel, die A. Lang uit Barbados mededeelt, I, 85 van mijne vertaling van „Myth, Ritual and Religion".

Letten wij vooreerst op overblijfselen van heidensche cultusplechtigheden, dan dient gewezen op den „Sünnestein" te Venne in Westfalen — blz. 241 vlg. — thans met den duivel in verband gebracht. De heer Sloet gist m. i. terecht, dat wij hier een offersteen hebben. Ditzelfde geldt van den steen, waarop de feestelijk versierde hamel wordt geslacht — blz. 142. Dat vele oogstgebruiken, wijdingen van het gezaaide, ommegangen ter beschutting van het graan, voorts vastenavondoptochten, kermisfeestelijkheden en dergelijke terugwijzen naar heidensche processies is sedert lang aan geen twijfel onderhevig. Vooral Mannhardt en Pfannenschmiddel hebben ons de „Erntefeste" in dit licht leeren beschouwen. Ook de heer Sloet maakt sub „Haan" opmerkzaam op Silezische en Boheemsche oogstfeesten — blz. 244 — waarin wij nog de heidensche offers, door een ommegang gevolgd, weêrvinden. Over het algemeen heeft het alles vóor, te vermoeden, dat waar een of ander dier, met bepaalde plechtigheden, op dezen of dien heiligendag, wordt geslacht en gegeten, het heidensch offer zich achter die feestelijkheid verschuilt. Overigens bestaat er geene reden om bizonderen nadruk te leggen op het feit, dat de haan, een heilig dier, toch werd geslacht — blz. 243. Onder wilden heerscht algemeen het gebruik om op bepaalde tijden een totemdier „aan zichzelven" te offeren, en dat dit ook onder cultuurvolken niet ongewoon was, bewijst b. v. de bekende plaats bij Herodotus II, 42, dat de Egyptenaars eenmaal per jaar aan hunnen „Zeus" een ram offerden, welk dier hem toch geheiligd was. De heer Sloet zelf geeft nog een ander voorbeeld. Blz. 174 wijst hij op den aan Freyr geheiligden ever, Gullinbursti —

ofschoon niet vergeten mag worden, dat Freyr ook een paard, Blóđughófi, berijdt; Skirnisf. 8. 9 — en blz. 180 zegt hij, m. i. terecht, dat onderscheiden plechtigheden en gebruiken, waarbij varkensvleesch een hoofdrol speelt, terugwijzen op varkensoffers, waarschijnlijk aan Freyr. Zoo is ook met den Demeterdienst het zwijn op dubbele wijze verbonden: als heilig dier en als offer, — zie een aantal plaatsen bij Panzer, Beitrag II, 492 ff. — en werden waarschijnlijk den Laren te Rome honden geofferd, terwijl zij zelve toch met hondenvellen bekleed waren, Ovid. Fasti V, 129 ss., waarbij Preller, R. M. S. 496, anm. 3, in acht te nemen is.

Vóor ik van de offers afstap, moet ik nog op éen plaats wijzen. De heer Sloet schrijft, blz. 369: „de reden van de voorkeur aan den haring gegeven ... meen ik te kunnen vinden in een offer, vroeger aan eene heidensche godin gebracht". Hij geeft een aantal bewijzen voor het reeds vroegtijdig en algemeen gebruik van den haring, waarbij Harbarđsl. 3 niet vergeten is. Merkwaardig is het blz. 368, noot, verhaalde. Men kan ook Weinhold, Altn. Leb. S. 70 naslaan. Aan welke godin nu? Ik heb vroeger den haring van het doodenmaal met Holda als doodsgodin in verband gebracht. Maar de weinige gegevens maken zekerheid onmogelijk. De steen van Beetgum is aan Hludana gewijd door „conductores *piscatus*", pachters der *visscherijen.*

De heer Sloet is zeer geneigd om, waar van éen verschijnsel verschillende verklaringen gegeven worden, daarvan de eenvoudigste, de minst „geleerde", te kiezen. Hiervoor is gewis veel te zeggen. Want het valt niet te ontkennen, dat sommige onderzoekers achter elk volksgebruik, achter elk volksdenkbeeld aanstonds een heel stuk mythologie vonden, zonderdat vaak tusschen beide eenig werkelijk verband bestond. „Bij iederen stinkenden bok roepen zij „Thórr!"" heeft een Duitsch geleerde smadelijk van dezulken gezegd. Men heeft wel eens wat vlug op éen enkel, vaak zeer jong, gegeven eene gansche mythe opgebouwd. Terecht zegt de heer Sloet, Inleiding XVII, dat geheel moderne zaken in het geloof en gebruik des volks zijn opgenomen en hij haalt als voorbeelden aan het gieten van vrijkogels, het voorspellen uit koffiedik en het bijgeloof, dat speelkaarten de kogels aantrekken. Zekerlijk een wenk, die

alle behartiging verdient. Door dit beginsel laat de schrijver zich menigmaal leiden. Volgens hem is het geloof in korenwolven, korenbokken enz. niets dan een middel om kinderen bang te maken en zijn deze dieren „tot vermaak der volwassenen later als werkelijk bestaande gedacht" — blz. 27. Legt men hiernaast de uitlegging b. v. van Pfannenschmid, door den heer Sloet uitvoerig aangehaäld, en denkt men aan Mannhardt's opvatting omtrent de „Vegetationsdaemonen", dan is de eerste verklaring zeker eenvoudig genoeg. Toch zou ik haar niet durven overnemen. Het komt mij voor, het zij met alle bescheidenheid gezegd, dat men ook naar deze zijde te ver gaat. Vooreerst, daar is gewis veel moderns in het volksgeloof, veel ook zonder den minsten zin, maar veelal houdt het toch door zijne taaiheid en zijn conservatisme oude voorstellingen en gebruiken in stand. De uiterlijke vorm moge zich wijzigen, waar b. v. de Roomsche bevolking indertijd Protestant geworden is of nieuwe voorwerpen zijn ingevoerd, de kern blijft. Dit vormt als het ware een tegenwicht tegen de geweerkogels van boven. De heer Sloet geeft trouwens ook hiervan eenige voorbeelden. Ruim 50 jaar geleden werd een gedeelte van West-Pruisen door een sprinkhanenplaag verwoest. Volgens het landvolk, grootendeels Evangelisch, heeft eindelijk eene krachtige bezweringsformule van een Roomschen priester de dieren verjaagd, gelijk de insgelijks Protestantsche Hessen bij duivelbanningen, schatgravingen enz. zich van een priester bedienen, „daar hunne geestelijken de kracht verloren hebben" — blz. 381 vlg. Ik wijs nog op de sage van den „Hoogen weg" — blz. 365 vlg. en op de godsdienstoefeningen van dooden — blz. 451.

Doch in de tweede plaats komt het mij voor, dat eene dergelijke eenvoudige verklaring te weinig verklaart en te veel over het hoofd ziet. In een paar dorpen van den Hartz wordt vóor het ontsteken van het Paaschvuur een klopjacht op eekhoorntjes gehouden — blz. 82 cf. Grimm D. M.[4] S. 512. Is dit alleen om de schadelijke dieren te verdrijven? Doch waarom dan juist vóor het ontsteken der Paaschvuren? Niets verbiedt ons m. i. hier te denken òf aan een overblijfsel van een Thórroffer, òf — wat Simrock, D. M.[5] S. 555 onwaarschijnlijk acht — aan christelijken haat tegen dezen lieveling van den heidenschen

god. Zoo helt de heer Sloet er toe over, het geloof in de Wilde Jacht te verklaren uit de vlucht der wilde ganzen — blz. 274 vlg. Desgelijks oordeelden reeds S. Nilsson en F. C. Progge Zierstorf. Doch hoe zal dit met mogelijkheid alle trekken verklaren, die in de legende van de Wilde Jacht, zoo algemeen en overal zichzelve gelijk, voorkomen? Om slechts één punt te noemen: vanwaar dan die namen Wodan, Wauld, Gauld, Wode, Frick, Frigg, ook Holda, die overal met den jachtstoet medetrekken? Hier althans worden wij teruggewezen naar Wodan, den stormgod, den verdoemde naar de latere opvatting.

Eindelijk wijs ik in dit verband nog op blz. 278, waar de heer Sloet den oorsprong van den St. Martinus-gans zoekt in het feit, dat de gans den hoofdschotel vormde op den St. Maartensdag, den dag vóor de Adventsvasten. Zoo oordeelde Dr. Janssen in „De Vrije Fries" Dl. V, dat men dien dag eene gans at, omdat zij dan juist het vetst was. Doch daar is een veel nauwer verband, dan alleen dit culinaire, tusschen den heilige en den vogel. In St. Maarten toch zijn overgegaan de Latijnsche Mars, die vroeger de gans als symbool bij zich had, èn de Germaansche Mars Thincsus, die op den bekenden, in den muur van Hadrianus gevonden, steen met den zwaan wordt afgebeeld. Vergl. Dr. Pleyte in de Verslagen der K. A. v. W. 3e reeks, Dl. II, blz. 109 vlg. Zwaan en gans worden onderling verwisseld. En nu is het de gewone toedracht, reeds boven werd er op gewezen, dat op den dag van den heilige het hem gewijde dier wordt gegeten. Men denke nog aan den joelever.

Wij vinden in dit boek zoovele belangrijke gegevens voor onze kennis van de godsdienstige voorstellingen der Germanen, dat het moeilijk valt eene keuze te doen. Toch moet ik mij bekorten.

Zoo wijst de geleerde schrijver op het vermoeden, dat een gedeelte van de attributen van Nehalennia op de H. Gertrudis zouden zijn overgegaan — blz. 94. Nu is de „Nehalennia-frage" eene zeer netelige, gelijk het gansche onderzoek naar de Moedergodinnen, waarvan zij een onderdeel uitmaakt, vol voetangels en klemmen ligt. Dr. Kern's verhandeling over „Germaansche woorden in Latijnsche opschriften aan den Beneden-Rijn" — Verslagen K. A. v. W. 2e reeks, Dl. II — getuigt,

hoe groote mate van taalkennis wordt vereischt om zich aan dit onderzoek te wijden niet alleen, maar zelfs om de resultaten ervan te beoordeelen. Daar voor mij dus het „abstine" geldt, maak ik alleen gewag van Grimm's meening, D. M.[4] S. 847, anm. 3, dat Nehalennia is afteleiden van nere, neza, spinnen, terwijl Dr. Kern Nehalennia, zoowel als het synonieme Burorine, verklaart als „de schenkster", in overeenstemming met de, op de steenen der moedergodinnen, veelvuldig voorkomende drinkschaal. Ook de mogelijkheid, dat de toevoegsels bij de namen der Deae Matres locatieve beteekenis hebben, is niet buitengesloten. Wat nu de H. Gertrudis aangaat, de heilige van Nivelles wordt inderdaad met een muis, knagend aan een spinrokken, afgebeeld — zie ook Nork, Myth. S. 531 — en ook Simrock, a. w. S. 374 f. vermoedt, dat de godin in de heilige is overgegaan. Bij Panzer, Beitrag II, 157 behoeden Ottilia, Mechteld en *Gertraud* voor de pest. Dat de muizebeet symbolisch de pest beteekent, blijkt reeds uit de vergelijking van 2 Kon. 19, 35 met Herod. II, 141, vergl. Thenius' Comm. op Koning. t. p. De beker, waarvan men zich bij het St. Geerteminne-drinken bediende, had de gedaante van een schip. Zie ook de aanteekeningen bij n° 359 van Wolf's Niederl. Sagen S. 699 en n° 134, S. 220. Dit wijst bij Simrock eveneens op Nehalennia of Isis of Nerthus, met hare over het land rijdende schepen — Grimm, a. w. S. 214 ff., Mannhardt W. u. F. K. I, 593 ff. Echter komt onder de uitvoerige beschrijving, welke v. d. Bergh in zijn kritisch woordenboek der Nederl. Myth. van de Nehalennia-steenen geeft, wel een vruchtenkorfje, een hoorn des overvloeds, een hond, een scheepsneb en een drinkschaal, maar geen spinrokken voor.

Wat de heer Sloet, blz. 102 vlg., over het volksgeloof in verband met hazen mededeelt heeft mij versterkt in de meening, dat dit dier oudtijds aan Holda, als godin der animale vruchtbaarheid, gewijd was, gelijk ik ook met verklaarbaar genoegen zag, dat wat de schrijver blz. 403 vlg. van de H. Katharina zegt, mijne meening omtrent deze heilige — blz. 162 mijner Holda-mythen — bevestigt. Voorts maakt ook de heer Sloet gewag — bl. 421 — van het gebruik om aan de bijen den dood des huisheers te berichten. A. w. blz. 215—217 heb ik getracht de beteekenis hiervan voor de Duitsche mythologie

te bepalen. Vergl. Andrew Lang's a. w. Nederl. vert. I, 266, noot 4. In de Nieuwe Rotterdamsche Courant van 23 Mei 1889, 1e Blad B, staat nog eene aardige bijdrage tot de kennis van het volksgeloof in zake deze vlijtige dieren.

Hoe komt het varken juist bij St. Antonie? vraagt de heer Sloet blz. 176. Ik deel de gissing mede van Nork in zijn Festkalender sub 17 Januari — Das Kloster VII, S. 97 ff. — dat het varken, oorspronkelijk bij den heiligen Antonius als duivelbanner behoorende — daemonen huizen in varkens — later als heilig dier hem is gewijd, daar in het Westen de nuttigheid van het zwijn werd erkend en zijne daemonische beteekenis verloren ging. Ik geef de gissing voor beter.

De meening — blz. 155 vlg., dat het verbranden van het paard mèt zijnen meester een offer is geweest aan den god der dooden, acht ik minder juist. De gedachte is ook hier m. i. deze: de doode neemt ten gebruike mede naar het andere leven wat hem op aarde onontbeerlijk was. Bovendien weet — voor zoover mij bekend — de Noorsche en Duitsche mythologie wel van eene doodsgodin Hel, van eene godin Rán, die de verdronkenen bij zich opneemt — fara til Ránar, verdrinken — maar een god als b. v. Hades kent zij niet. Wel is Ođinn in dien zin doodsgod, dat tot hem een deel van de in den slag gevallenen komen, maar deze trek gaat schuil onder zijne overige eigenschappen. Het meest gelijkt nog op Hades Ullr, de wintergod en dus in verband staande met dood en onderwereld.

Doch het zou niet mogelijk zijn op deze wijze voorttegaan. De heer Sloet heeft in zijn boek zoo rijke stof verzameld en zulk eene omvangrijke literatuur uit ouden en jongen tijd bijeengebracht, dat, ook waar men zich uitsluitend beperkt tot wat met de hiërographie in verband kan gebracht worden, toch van eene volledige bespreking geen spraak wezen kan. Nog eene enkele opmerking zij mij veroorloofd [1]). Op blz. 165 zou, ter vermijding van misverstand kunnen vermeld zijn, dat het verhaal van den Mecklenburger uit Prenzlin niet de

---

1) In de noot op blz. 199 is een drukfout ingeslopen. *Zoowel* in Simrock's vertaling der Edda als bij Grimm S. 566 staat „zoolang de koekoek zwijgt", wat ook juist is voor „en međan gaukrinn þagđi", Sk. XLIII. Een groot aantal Oudnoorsche eigennamen is aan de correctie ontsnapt.

eenige variant van de Lenore-sage is, maar dat de oudste misschien de bron van alle, is de sage van Sigrún en Helgi, Sigmundarson in Helgakv. III, IV. Eindelijk moet ik nog mijn dank betuigen voor de vriendelijke terechtwijzing blz. 393. Toch schijnt zij mij voor een klein gedeelte onverdiend, in zooverre als ik mij „met de coccinella voornamelijk bezig houd", a. w. blz. 258. Zeker echter is, dat ik hier en daar het verschil voorbijzag.

Naar ik zeer hoop, heb ik althans in zoover mijne taak naar behooren volbracht, als ik de aandacht van de lezers van dit Tijdschrift op het werk van baron Sloet heb gevestigd. Naar aanleiding van enkele weinige punten heb ik op het uitnemend gewicht gewezen; zeer vele andere heb ik stilzwijgend voorbij moeten gaan. Nog eenmaal zij opgemerkt, dat insgelijks voor de kennis der volksgeneeskunde, -meteorologie, -rechtskunde, der wichelarij en magie zijn werk van hoog belang is. Germaansche mythologie en cultus hebben het leeuwendeel. Die in dit vak van wetenschap belang stellen zullen hier veel kunnen leeren en hebben alle reden om den heer Sloet zeer erkentelijk te zijn.

Kwadijk, Juni 1889. L. KNAPPERT.

Die Einheit des Hermas-Buchs von P. BAUMGÄRTNER. Gekrönte Preisschrift. — Freiburg, J. C. B. Mohr, 1889.

Ziedaar een goed geschreven bijdrage ter beantwoording eener altoos nog ten deele openstaande vraag; een eersteling, indien ik mij niet vergis, die voor de beoefening der Oudchristelijke letterkunde veel goeds doet verwachten.

De vraag betreft de eenheid van den zoogenaamden *Herder van Hermas*, een boek dat eenmaal in tamelijk uitgebreiden kring de eer genoot voor kanoniek te worden gehouden, daarna op den achtergrond raakte, later als een onderdeel van de ge-

schriften der *Apostolische Vaders* de aandacht trok en in onzen leeftijd, meer dan vroeger, wordt gewaardeerd als een belangrijke bijdrage tot onze kennis van het Oudste Christendom. De eerste, voor zoover mij bekend is, die een trouwens zeer bescheiden twijfel omtrent de oorspronkelijke eenheid van dit werk heeft uitgesproken, doch wiens naam als zoodanig in vergetelheid schijnt te zijn geraakt, was Karl Hase. Hij schreef in zijn Kerkgeschiedenis, waarvan de eerste uitgave verscheen in 1834, § 39: . . . . . „de *Herder* mag nog aan het einde der 1e eeuw geplaatst worden, toen *Hermas*, de broeder van den bisschop Pius I (142—57) het eerst deze droomopenbaringen, engelverschijningen en gelijkenissen opgezameld en daaraan zijn antieken naam (Rom. 16 : 14) geleend had". In gelijken geest liet H. W. J. Thiersch zich uit, in Die Kirche im apostolischen Zeitalter, 1852 (2e uitg. 1858). Hij meende een apostolische kern te mogen erkennen in enkele Gezichten, die jaren lang onopgemerkt zouden zijn gebleven en daarna, onder Pius I, omgewerkt en uitgebreid tot het ons bekende boek. Zoo zou dan de dubbele overlevering omtrent de herkomst van den *Herder*, uit den „apostolischen" en uit den „na-apostolischen" tijd, gehandhaafd en tevens het geloof aan een gedeeltelijke inspiratie van het boek behouden kunnen worden.

Het was geen zware taak, waartoe ik mij bij de bewerking onzer *Oud Christelijke letterkunde. De geschriften der apost. Vaders*, 1871, I, 276 vv., verplicht zag: de bedenkingen van Hase en van Thiersch te ontzenuwen en de eenheid van het boek te handhaven, al mocht ik niet, met Gaâb, smalend spreken van een „Ueberarbeitungshypothese, die nur zu sehr an moderne Schriftstellerei erinnert". De geologische periode, gelijk een mijner vrienden eens de hedendaagsche niet onaardig noemde, was voor de beoefening der historische kritiek nog niet aangebroken; het oog nog allerminst geoefend voor een behoorlijk onderscheiden der wellicht voorhanden verschillende lagen, waaruit ten slotte het boek is geworden. Zijn eenheid trof en kon en mocht worden aangewezen.

Zoo bleef het ook, getuige Harnack's tegenspraak, in diens en Gebhardt's uitgaaf van den Pastor, toen de Champagny in 1863, bijgestaan door Guéranger in 1874, andermaal beproefde, de twee reeds genoemde overleveringen omtrent den oorsprong

van den *Herder* te vereenigen in de onderstelling, dat de Gezichten dagteekenen uit den apostolischen tijd, de Geboden en Gelijkenissen uit dien van Pius I. De geachte sprekers mochten wijzen op enkele bezwaren tegen de eenheid van het boek, zij hadden er niet aan gedacht, dit onderwerp opzettelijk te behandelen en de zaak van alle zijden te bezien. Daaraan wijdde Hilgenfeld zijn krachten, toen hij zich gereed maakte voor de bezorging eener tweede uitgaaf van zijn *Hermae Pastor. Graece*, in 1881 verschenen, als 3e stuk van het N. T. extra canonem receptum. De uitslag van het onderzoek was, hoewel Hilgenfeld het eerste gedeelte daarvan, noch destijds, noch later, met zoovele woorden uitgesproken en dientengevolge aanleiding tot misverstand heeft gegeven: de eenheid van het boek kan en moet worden erkend. Maar — zij is het werk van een Redactor. Zij is derhalve een betrekkelijke, geen volstrekte eenheid. Het boek is niet in één adem geschreven. Wij behooren daarin te onderscheiden: drie handen, het werk van drie verschillende personen. Zij kunnen gevoegelijk worden genoemd: Hermas pastoralis, Hermas apocalypticus en Hermas secundarius. De eerste schreef *Geboden en Gelijkenissen*, m. a. w. den eigenlijken *Herder*, een Joodschchristelijk geschrift, dat te Rome werd opgesteld onder Domitianus, op zijn laatst in den eersten tijd van Trajanus, en dat wij behoudens enkele wijzigingen terugvinden in Gez. V—Gel. VII. De tweede schreef *Gezichten*, van ons boek Gez. I—IV, een beslist antipaulinisch werk, in denzelfden kring geboren, doch eerst na Trajanus' optreden tegen de Christenen, derhalve na 113, misschien onder Hadrianus. De derde, Hermas secundarius, maakte omstreeks het jaar 140 van die twee werken een geheel, voegde er Gel. VIII—X aan toe en schreef in een milder Joodschchristelijken geest.

Deze slotsom, in 1884 ten deele toegejuicht door J. Haussleiter, die echter geen Hermas secundarius erkende, was verkregen, gelijk Hilgenfeld zelf verzekert, onafhankelijk van zijn in het Fransch schrijvende voorgangers. Van de andere noemt hij zelfs de namen niet, N. T. e. c. r. III, p. XXI—XXII. Doch ook afgezien daarvan, is Hilgenfeld de eerste geweest, die een behoorlijk met redenen omkleed ontkennend antwoord heeft gegeven op de vraag, of de eenheid van den Herder in volstrekten zin mag worden erkend?

Zou de wetenschap daarmede haar laatste woord over dit onderwerp hebben gesproken?

De Theologische faculteit te Tubingen oordeelde anders. Zij loofde een prijs uit voor de beste en voldoende beantwoording der vraag, „ob das Hermas-Buch einheitlichen Ursprungs ist”, en was zoo gelukkig het werk van den heer P. Baumgärtner, waarvan de titel hierboven werd afgeschreven, te mogen bekronen. Eerst daarna verscheen *Die Einheit des Pastor Hermae* van Lic. A. Link, Marburg 1888, zoodat wij Baumgärtner's slotsommen moeten beschouwen als verkregen onafhankelijk van die van Link, gelijk hij daarmede dan ook slechts hier en daar heeft gerekend, toen hij zijn werk voor de pers gereed maakte. Dit worde in het oog gehouden, terwille van beider recht op erkenning als zelfstandige onderzoekers, ook om de merkwaardige overeenstemming van een deel hunner slotsommen en niet om, met Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 1889, S. 363 ff., eenigen nadruk te leggen op beider afkomst uit „die Schule Harnack's.”. Wij hebben geen aanleiding, naar het mij voorkomt, om hier op min of meer verdachtmakenden toon te spreken van „Schulgenossen” en „Harnackianer”, als gold het een strijd tusschen „Marburg (Berlijn)” en „Jena”. Desgelijks is de bij herhaling gedrukte tegenstelling bij uitnemendheid ongepast, als zou Harnack zich „seit 1886” verkneuteren in het uiteenhalen van de Apocalypse en — leelijk genoeg! — aan Hilgenfeld het genoegen niet gunnen om den Herder van Hermas te ontleden. De vraag, die ons bezig houdt, heeft een uitsluitend wetenschappelijk belang en Baumgärtner, wiens werk ik heb aan te kondigen, heeft dit nooit uit het oog verloren. Geen spoor in zijn geschrift van een onwetenschappelijk en stelselmatig offeren aan de goden zijner „school”, indien het al geoorloofd is, daarvan te spreken [1]). Met Link stemt hij samen in

1) Daarentegen schijnt Ernst Hückstädt, schrijver eener onlangs verschenen verhandeling, *Der Lehrbegriff des Hirten, ein Beitrag zur Dogmengeschichte des zweiten Jahrhunderts*. Anklam 1889, in dit opzicht niet van alle zonden vrij te pleiten. Hij legde zich onvoorwaardelijk neer bij Harnack's kommentaar op den Herder, gegeven bij diens en Gebhard's uitgaaf der *Patrum apostolicorum opera*, 1877, als „völlig die Resultate der Vorarbeiten beherrschend”. De aansluiting is zoo volledig, dat de leerling, „Harnackischer als Harnack”, zonder aarzelen nog vasthoudt wat de meester reeds in 1886 heeft losgelaten. Zie Hilgenfeld, Z. f. u. Th. 1889: 506.

de erkenning van de eenheid van den Herder; doch hij acht diens voorstelling overdreven, indien hij het wil doen voorkomen, alsof deze eenheid een volstrekte zou zijn geweest. Van een „durchaus planmässig angelegtes Werk" wil hij niet hooren. Veeleer is de door hem erkende eenheid tamelijk gelijk aan de niet uitgesprokene, waartoe Hilgenfeld kwam. Immers, zijn slotsom luidt, dat de Herder bestaat uit de, men zou haast zeggen: toevallige, samenvoeging van twee boeken, die, met een tusschenruimte van vele jaren, zijn geschreven door één en denzelfden persoon: *Gezichten* (ons Gez. I—IV) én *Geboden en Gelijkenissen*, of de eigenlijke *Herder* (ons Gez. V—Gel. X). Maar dat die twee boeken eenmaal afzonderlijk hebben bestaan, erkent hij dan toch, evenals Hilgenfeld. Het verschil tusschen beiden — wel te verstaan: in zake de vraag naar de eenheid van den Herder, ik zwijg nu van andere punten — komt derhalve ten slotte hierop neer: moet al dan niet een Redactor worden erkend, van wien wij dan tevens het slot van onzen *Herder* en eenige wijzigingen in het voorafgaande afkomstig mogen achten? Hilgenfeld zegt *ja* en Baumgärtner *neen*.

Het ware te wenschen geweest, dat laatstgenoemde zich behoorlijk rekenschap had gegeven van den aldus omschreven aard van zijn verschil met Hilgenfeld. Zijn geschrift, bovenal zijn bestrijding van den hoogleeraar te Jena, zou daardoor aan duidelijkheid hebben gewonnen en de waarde van zijn onderzoek voor de ontwikkeling der wetenschap aanmerkelijk zijn toegenomen. Het heeft nu, geheel onnoodig en in strijd met de werkelijkheid, den schijn alsof de oudere uit Jena en de jongere uit Tubingen vierkant tegenover elkander staan, terwijl zij feitelijk in de hoofdpunten samenstemmen en het slechts oneens zijn in zaken van betrekkelijk ondergeschikt belang. Zij zijn het eens hierin, dat de Herder geen ordelooze samenflansing is van openbaringen, gezichten, droomen, voorschriften en gelijkenissen, afkomstig van allerlei personen, die in wellicht zeer uiteenloopende kringen hebben geleefd en gewerkt; maar toch ook niet een ordelijk samenstel, één boek, gedacht en geschreven door één persoon; veeleer een werk, waaraan de geestesarbeid van meer dan één schrijver is ten goede gekomen. Zij zijn het eens in het tegelijkertijd erkennen en ontkennen van de eenheid des boeks, al naarmate men gelieft te denken aan een betrek-

kelijke of aan een volstrekte eenheid. Alleenlijk, in de nadere bepaling van een en ander loopen hun gevoelens uit elkander.

Intusschen worde niet vergeten — en dit zij herinnerd tot lof van den schrijver — dat B. zich niet ten doel heeft gesteld, Hilgenfeld op den voet te volgen, maar het vraagstuk der eenheid van onzen Herder zelfstandig te onderzoeken. Natuurlijk, dat hij in een Inleiding de geschiedenis van zijn onderwerp beknopt voordraagt, zij het ook onder voorbijgang van Hase en van Haussleiter. Dan splitst hij zijn stof in twee deelen, zoodat achtereenvolgens „die äussere Form" en „der Inhalt des Hermas-Buchs" ter sprake komen. Beide hoofddeelen zijn wederom gesplitst, ieder in drie onderdeelen. In het eerste worden behandeld: die Integrität, die Gliederung en die Sprache des Buches; in het andere: zijn zeitliche Hintergrund, zijn litterarische Stellung en die Persönlichkeit des Verfassers.

Onder die verschillende hoofden vernemen wij achtereenvolgens, dat het boek, blijkens de eenparige getuigenis van handschriften, vertalingen en oude schrijvers, zoowel uit het Oosten als uit het Westen, niet in den loop der tijden langzamerhand zijn tegenwoordigen vorm heeft gekregen, maar veeleer „van den aanvang af" uit de drie stukken heeft bestaan, die wij er nog in vinden: Gezichten, Geboden en Gelijkenissen. Doch gaat men de door het werk zelf aan de hand gedane indeeling na, dan blijkt het geheel te bestaan uit twee deelen, waarvan het eerste *Gezichten* omvat, een boek op zichzelf, behoorlijk afgerond en bestaande uit een stuk levensgeschiedenis van den schrijver tot inleiding, drie gezichten die blijkbaar bij elkander behooren, en een vierde, als aanhangsel daaraan toegevoegd. Het andere deel, bestaande uit den eigenlijken *Herder* en getiteld: *Geboden en Gelijkenissen*, is insgelijks, met ons Gez. V als inleiding, een welsluitend geheel, waarbij het alleen nog eenigszins twijfelachtig kan wezen, of de laatste twee Gelijkenissen, IX en X, wel oorspronkelijk van dezelfde hand zijn. Voor het eertijds afzonderlijk bestaan van dien *Herder* in engeren zin, welks titel later, toen de *Gezichten* daaraan werden toegevoegd, op het geheele werk werd overgedragen, ontvangen wij nog een paar wenken van buiten, in den vorm van hetgeen uit enkele woorden en uit het voorkomen van een paar handschriften schijnt te mogen worden afgeleid. Beschouwen wij nu echter het boek,

in zijn geheel, uit het oogpunt van taal en stijl, dan treffen ons, ja enkele bijzonderheden die aan de *Gezichten* en andere die uitsluitend aan de *Geboden en Gelijkenissen* eigen zijn, doch deze verschillen laten zich, bij de onderstelling van de eenheid des schrijvers, gemakkelijk verklaren, deels uit den aard der behandelde onderwerpen, deels uit zekere tastbare ongeoefendheid van den schrijver, toen hij de *Gezichten* te boek stelde, die hij glansrijk had overwonnen, toen hij vele jaren later de *Geboden en Gelijkenissen* vervaardigde. Tot die eenheid van schrijver toch van beide werken zullen wij moeten besluiten, zoodra wij de talrijke eigenaardigheden in taal en stijl hebben opgemerkt, die doorloopend in het geheele boek worden aangetroffen. Zelfs blijkt nu de negende Gelijkenis mede van dezelfde hand afkomstig, terwijl met het oog op de tiende geen gevolgtrekking kan worden gemaakt, omdat wij haar slechts kennen uit een Latijnschen tekst. De Grieksche, dien Hilgenfeld zijn lezers sedert 1887, aan de hand van Simonides heeft voorgelegd, is van te verdachte herkomst, om daaraan iets te ontleenen.

Zijn wij zoo vanzelf reeds gekomen tot de onderstelling, dat onze *Herder* bestaat uit twee boeken van denzelfden schrijver, wij zullen in die opvatting worden versterkt, als wij letten op den geschiedkundigen achtergrond der beide deelen. In hoofdzaak overal dezelfde schildering, dezelfde toestanden, „eine einheitliche gleichartige Anschauung." De weinig talrijke afwijkingen van dien regel wijzen niet op verschillende schrijvers, maar alleen op een ietwat anderen tijd en laten zich mitsdien uitstekend verklaren uit de onderstelling, dat dezelfde persoon beide „groepen" heeft geschreven, doch niet in denzelfden tijd. In betrekkelijke oorspronkelijkheid en afhankelijkheid van andere geschriften doen de beide werken voor elkander niet onder. Zij staan ook in dit opzicht volkomen gelijk, behoudens enkele uitzonderingen, die vanzelf voortvloeien uit het verschil der besproken onderwerpen. Het vierde boek van Ezra b.v. en de brief van Jacobus worden zoo doorloopend gebruikt, dat men ook daardoor wordt gedrongen te erkennen: de beide „groepen" zijn van één hand. Zoo is het ook met wat uit den inhoud omtrent de persoonlijkheid des schrijvers mag worden afgeleid. Één beeld plaatst zich in dat opzicht voor onzen geest, hetzij wij de bij-

zonderheden daaromtrent samenlezen uit de *Gezichten* of uit de *Geboden en Gelijkenissen*. En wat dienaangaande nog op eenige tegenspraak mocht wijzen, is niet van zoo groote beteekenis, dat wij daarom zouden mogen besluiten tot het bestaan van meer dan één schrijver voor de beide „groepen".

Men ziet, alles werkt samen om ons te brengen tot de meening en haar, als om strijd, van alle zijden bevestigd te zien, dat *De Herder* in den overgeleverden vorm een tweeëenheid is, die onmiskenbaar wijst op het toevallig samengevoegd zijn van twee boeken, in verschillenden tijd geschreven door een en denzelfden persoon, die toen hij de *Geboden en Gelijkenissen* ontwierp een dagje ouder was geworden, en in sommige opzichten ietwat anders dacht dan toen hij, met minder geoefende hand, zijn titellooze *Gezichten* had geschreven, maar die toch in hoofdzaak, wat zijn karakter, zijn leven en denken, zijn gezindheid, gelooven en hopen, dichten en schrijven betreft, volkomen dezelfde was gebleven.

Zoo de heer Baumgärtner en, naar hij vertrouwt, allen die aandachtig zijn betoog hebben gevolgd. Zullen wij ons scharen aan hun zijde? M. a. w. mogen wij de bewijsvoering, waarvan ik slechts de voornaamste stellingen kon aanstippen, voor afdoende houden?

Bij de beantwoording dier vraag behooren wij, naar het mij voorkomt, twee dingen te onderscheiden: de bewijsvoering zelf en het daaruit afgeleide. Aangenomen toch, dat wij tegen de eerste geen enkele bedenking konden inbrengen en dat wij ons genoopt zagen, daarmede van harte gaarne in te stemmen, dan zou daaruit nog niet volgen, dat nu ook de voorgedragen slotsom dankbaar moest worden aanvaard. Want zij is niet de eenig mogelijke, noch de m. i. wettige gevolgtrekking van het geleverde betoog.

Gegeven een boek, dat, van alle zijden bezien, uit- en inwendig getoetst, met dit en met dat en met nog wat vergeleken, telkens weer blijkt een eenheid en toch weer geen eenheid te zijn; dat tastbaar is samengesteld uit minstens twee „groepen", en desniettegenstaande om velerlei redenen van één hand afkomstig schijnt te zijn; dan kán het ontstaan van zoodanig boek, in het afgetrokkene beschouwd, worden verklaard uit het toevallig samenkomen van twee geschriften, die afkom-

stig zijn van denzelfden persoon, doch uit verschillende tijdperken van diens leven. Maar dat bestaan kan, in het afgetrokkene beschouwd, even goed worden verklaard uit de omstandigheid, dat één redactor een zeer vrij gebruik maakte van hem in verschillende werken overgeleverde bouwstoffen. De schijnbare, of laat ons zeggen: de betrekkelijke eenheid van het geheel doet zich dan onmiddellijk aan ons voor als de rijpe vrucht der zijn stof beheerschende werkzaamheid van den redactor-omwerker-schrijver; terwijl de sporen van gemis van eenheid, alle oneffenheden, tegenstrijdigheden, moeilijk te rijmen afwijkingen en wat dies meer zij, even zoovele onmiskenbare bewijzen zijn van zijn betrekkelijke gebondenheid aan de door hem geraadpleegde en goeddeels op den voet gevolgde bronnen. Aan die mogelijkheid heeft B. niet gedacht; althans, hij heeft daarmede niet ernstig rekening gehouden. Dat is een fout in zijn studie. Een fout, die in het onderhavige geval te bedenkelijker is, omdat hier juist de laatstgenoemde mogelijkheid in waarschijnlijkheid de andere ver overtreft.

Het moge, op zichzelf beschouwd, niet ondenkbaar zijn, dat twee boeken van denzelfden schrijver, als waren zij één werk, onmiddellijk, zonder eenige afscheiding, achter elkander geplaatst en in dien verwarring wekkenden vorm gelezen, bij vernieuwing afgeschreven en alom verbreid werden, nadat zij eerst weinig de aandacht en pas later veler belangstelling hadden getrokken; vooral indien het eene boek oorspronkelijk zonder titel was verschenen; doch bijzonder waarschijnlijk is een en ander toch niet. Allerminst de onderstelling, dat een boek, *Gezichten*, zonder titel zou zijn uitgegeven, terwijl men dan toch wist, dat het afkomstig was van „Hermas". En evenmin, dat men ooit in een dergelijk geval, het boek met een titel achteraan zou hebben geplaatst. Het titellooze zou dan veeleer, als aanhangsel, bij den getitelden *Herder*, m. a. w. de *Gezichten* bij de *Geboden en Gelijkenissen* zijn gevoegd, tenzij men aan den koppelaar-afschrijver zooveel doorzicht wilde toekennen, dat hij, evenals Baumgärtner, de *Gezichten* voor ouder gehouden en daarom vooraan geplaatst had. Maar had de man het zoover gebracht in de historische kritiek, of wil men: in het rekenen met hem bekende overleveringen, dan zou hij toch wel eenig spoor van zijn onderzoek of van zijn opmerkzaamheid hebben achtergela-

ten en niet plompweg de twee boeken onder één hoofd, den titel van het jongste geschrift, hebben vereenigd.

Op zichzelf genomen, is het in ieder geval veel waarschijnlijker, dat een redactor-omwerker-schrijver een paar boeken gebruikte, wier herkomst hij al of niet meende te kennen, om met behulp daarvan, deels overschrijvende, deels wijzigende, een nieuw boek samen te stellen, waaraan hij een titel gaf, die óf geheel nieuw was, óf ontleend aan een der titels van de door hem gebruikte werken. Deed hij het laatste, dan ligt daarin een aanwijzing te meer, dat hij veeleer een omwerker moet heeten dan een redactor, omdat hij zich tot taak stelde, aan een gegeven boek, den *Herder* in engeren zin, alias de *Geboden en Gelijkenissen*, een nieuwen, meer uitgebreiden vorm en daarmede tevens een ander karakter te leenen.

Wat evenwel, in het onderhavige geval, een einde maakt aan alle wikken en wegen van de beide, nu op den voorgrond geplaatste mogelijkheden, is dit, dat de eerste, de door Baumgärtner verdedigde, wordt weersproken door de feiten, die hij ten deele zelf erkent.

Het boek toch is, in zijn tegenwoordigen vorm, één geheel. Het bestaat, gelijk men gewoonlijk zegt, uit Gezichten, Geboden en Gelijkenissen, terwijl men dan het vijfde Gezicht beschouwt als inleiding op de *Geboden en Gelijkenissen*. Doch men kan ook zeggen en men houdt zich dan ongetwijfeld strenger aan den ons overgeleverden vorm: het boek bestaat uit vijf gezichten, waarvan het laatste mede alle *Geboden en Gelijkenissen* omvat. M. a. w. naar den uiterlijken vorm te oordeelen is *De Herder* in engeren zin, alias *Geboden en Gelijkenissen*, behoudens de noodige wijzigingen, opgenomen in het jongere, ons overgeleverde geschrift, waarbij ook het oudere werd geplaatst in het licht van een aan Hermas geschonken Gezicht.

Deze opmerking betreffende den vorm is op zichzelf reeds beslissend. Zij laat duidelijk zien, dat niet toevallig Gez. V — Gel. X, als een afzonderlijk, van dezelfde hand afkomstig boek, achter Gez. I—IV is geraakt, ten dage toen er veel vraag was naar de werken van Hermas. Dat „vijfde gezicht" — Ὅρασις ε' — hetzij beschouwd als opschrift van al wat verder volgt in onzen Herder, hetzij als aanduiding van de inleiding op de *Geboden en Gelijkenissen*, staat aan de onderstelling van B. onver-

biddelijk in den weg. Het is op zijn standpunt niet te verklaren, noch als gevloeid uit de schrijfstift van zijn argeloozen afschrijver, die de twee boeken van Hermas vereenigde, noch als afkomstig van een ietwat later levenden lezer, die het geheel, ons boek *De Herder*, naar zijn inhoud had willen splitsen in Gezichten, Geboden en Gelijkenissen. Want in beide gevallen had het „vijfde gezicht" moeten plaats maken, hetzij voor *Geboden en Gelijkenissen*, of: *De Herder*, den ouden titel van het bij toeval aangehechte boek, hetzij voor *Geboden*, den naam der eerst volgende afdeeling volgens hem, die bij deze onderstelling de drieledige verdeeling van het geheel heeft ingevoerd.

Daarbij komt nog dit, dat het slot van het Vierde Gezicht allerminst doet denken aan het einde, noch het begin van het vijfde aan den aanhef van een afzonderlijk boek. De inleiding op Geboden en Gelijkenissen, gelijk B. te recht, met vele anderen, het „vijfde gezicht" in engeren zin noemt, is tevens de overgang van het daaraan voorafgaande tot daarop volgende; mitsdien geen eenvoudige inleiding op een nieuw boek, dat met het pas afgeschreven werk niets heeft te maken, behalve dat het afkomstig is van denzelfden schrijver, doch uit vroeger dagen. Zij is veeleer de brug tusschen *Gezichten* aan den eenen en *Geboden en Gelijkenissen* aan den anderen kant. Trouwens, B. zelf erkent, S. 31: „Mit dem vorhergehenden Abschnitt [Gez. I—IV] ist dieses Stück [Geb. en Gel.] in einem äusserlichen Zusammenhang gebracht durch den Satz (Vis. V, 5), in welchem der *ποιμήν* sagt: „*ἀπεστάλην, ἵνα ἃ εἶδες πρότερον, πάντα σοι δείξω πάλιν, αὐτὰ τὰ κεφάλαια* . . ." En elders, S. 38, wijst hij op bedenkingen tegen de oorspronkelijkheid van Gel. IX en X, bij welke gelegenheid het vermoeden wordt uitgesproken, dat ook de woorden *τὰ δὲ ἕτερα, καθώς σοι δείξω, οὕτως γράψεις*, Gez. V : 5, van een „tweede hand" afkomstig zullen zijn. Is nu de inleiding van het oude boek *De Herder* (= Geboden en Gelijkenissen) door een derde pasklaar gemaakt om te kunnen worden vastgehecht aan een titelloos werk dat *Gezichten* inhield, en om gelegenheid te geven tot het opnemen van nog een paar *Gelijkenissen*, die in den eerst aanwezigen *Herder* niet voorkwamen; hoe zullen wij dan nog spreken van een toevallig naast elkander gekomen zijn van twee voorheen afzonderlijk uitgegeven boeken? De ons onbekende „derde",

B's „tweede hand", heeft in dat geval redactors werk verricht en met opzet van twee boeken één gemaakt. Hebben wij dan toch ten slotte te doen met een redactor, zoo ligt het vermoeden voor de hand, dat hij was een omwerker van den ouderen *Herder*, die een nieuwe „vermeerderde en verbeterde" uitgave wilde bezorgen van dit boek, wellicht mede bekend als des Herders *Geboden en Gelijkenissen*. Zoo alleen laat zich verklaren, dat men, al dan niet op zijn voorgang, kon gaan spreken van Gezichten, Geboden en Gelijkenissen, niettegenstaande het werk, in zijn gewijzigden en meer uitgebreiden vorm, slechts bestond uit Gezichten. De *Geboden en Gelijkenissen* bleven daarvan een te aanzienlijk gedeelte uitmaken — ruim drie vierden van het geheel — dan dat zij door den eenvoudigen lezer, voor de Gezichten, uit het oog konden worden verloren, hoewel zij, voor de inkleeding van den *Herder* in zijn nieuwe gestalte, waren opgelost in het vijfde Gezicht. En hiermede is een tegenstrijdigheid in den vorm, waarmede men geen raad weet, noch bij een erkenning van de volstrekte eenheid van onzen Herder, noch bij de onderstelling van B., niet alleen voldoende verklaard, maar tevens omgezet in een stellig bewijs voor het ontstaan van ons boek uit de om- en bijwerking van een ouder geschrift. Daarmede is ook in volkomen overeenstemming, dat het vijfde gezicht, beschouwd als inleiding op de Geboden en Gelijkenissen, reeds spreekt van „het overige", dat daaraan zal worden en naar Gel. IX en X, in verband met het slot van Gel. VIII, is toegevoegd. Die slotwoorden luiden, met terugslag op hetgeen dienaangaande in de Inleiding, Gez. V, was gezegd: „Nadat hij mij dit aangewezen en alles gesproken had, zeide hij tot mij: „over eenige dagen zal ik u het overige aanwijzen."" Waarop de negende Gelijkenis begint met de woorden: „Toen ik de *Geboden en Gelijkenissen* van den herder, den engel der bekeering, had opgeschreven, kwam hij tot mij" enz. Wij kunnen het daarbij voor het oogenblik in het midden laten, of Gel. VIII al of niet, met Hilgenfeld, tot den ouderen *Herder* moet worden gerekend. Zooveel is zeker: het boek in zijn tegenwoordigen vorm is één geheel, bestaande uit een vijftal Gezichten; in het vijfde of laatste Gezicht zijn, naar het heet, vroeger opgeschreven *Geboden en Gelijkenissen* opgenomen, alsmede „het overige", dat daaraan later door openbaring werd toegevoegd.

Wat nu Baumgärtner's bewijsvoering betreft, afgezien van de daaruit door hem afgeleide slotsom, ik aarzel niet haar in menig opzicht voortreffelijk te noemen. Overtuigend is hier aangetoond, dat onze Herder één geheel is en toch ook de vrucht eener samensmelting van wat niet achtereen kan zijn opgeschreven. Vooral het eerste is met veel juistheid in het licht gesteld. Vorm en inhoud, taal en stijl, alles pleit voor de erkenning eener betrekkelijke eenheid van den Herder. Dat heeft B. afdoende bewezen. Daarmede is evenwel niet gezegd, dat al wat hij betoogt en de moeite der kennisneming overwaardig is, ook juist ter zake dient; noch dat al het door hem opgemerkte overeenkomstig de waarheid moet worden geacht.

Een enkel voorbeeld. In zijn hoofdstuk over de integriteit van het boek, moge B. hebben bewezen, dat alle getuigen pleiten voor de eenheid van het werk in zijn tegenwoordigen, drieledigen vorm; daaruit volgt niet, dat het „von Anfang an" dit voorkomen heeft gehad. Trouwens, B. zelf betoogt later het tegendeel. De bedoelde getuigen kunnen hoogstens pleiten voor den zeer hoogen ouderdom van onzen *Herder*. Zij zeggen hoegenaamd niets tot afwijzing van het vermoeden, dat daaraan een oudere Pastor, of wellicht nog andere bronnen, ten grondslag hebben gelegen. Bovendien beteekent een beroep op de handschriften, S. 14, niet veel, omdat zij alle betrekkelijk jong zijn. Het op zichzelf belangrijke betoog over den hoogen ouderdom der oude latijnsche vertaling, S. 14—18, verliest wel iets van zijn beteekenis bij de overweging, dat wij haar in ieder geval toch slechts kennen uit handschriften, waarvan het oudste op zijn vroegst is geschreven in de 10e eeuw. Een aanhaling uit Gel. IX : 31 bij Pseudo-Cyprianus, het voorkomen van den Pastor op den Index van den Claromontanus en de vermelding van enkele woorden uit den aanhef van Gez. V bij Tertullianus, dragen niets bij tot het vermoeden, dat men in het Westen ons boek reeds vroegtijdig in den tegenwoordigen vorm heeft gekend.

Van meer beteekenis schijnt, aan den anderen kant, de omstandigheid, dat Athanasius, Ep. fest. XI ann. 339, de eerste woorden van het eerste Gebod aanhaalt, onder opmerking, naar de vertaling van F. Larsow: „Wenn man nicht selbst an dem Zeugniss des Hirten Anstoss nimmt, so mag's gut sein,

auch den *Anfang* seines Buches anzuführen, wo er sagt" enz. Daarmede, meent Hilgenfeld, is bewezen, dat Athanasius den Herder nog kende en gebruikte in den ouderen, korteren vorm, toen nog geen Gezichten voorafgingen aan de Geboden en Gelijkenissen. Baumgärtner kan dit slechts ten deele toestemmen, S. 21—25. Hij erkent, dat Athanasius het eerste Gebod voor het begin van den Herder moet hebben gehouden, doch leidt daaruit af, dat deze kerkvader het boek *niet meer* in zijn oorspronkelijken vorm zal hebben gehad, evenals dit het geval wel zal zijn geweest bij Pseudo-Athanasius, den auteur der Praecepta ad Antiochum. Tegenover Hilgenfeld schijnt een dergelijke verklaring al heel weinig afdoende, hoewel zij op zichzelf mogelijk is en gesteund wordt door de stellige bewijzen, dat Clemens Alexandrinus en Origenes de Gezichten hebben gekend, als behoorende tot den Herder. Daartegenover staat echter, dat Hilgenfeld voor zijn meening steun vindt bij Pseudo-Athanasius en bij het sterk door hem op den voorgrond geplaatste, ook door B., S. 21, erkende feit, dat Athanasius meermalen den Herder aanhaalt, doch enkel woorden overneemt uit de Geboden. Hij meent daarom op zegevierenden toon te mogen verklaren, N. T. e. c. r. III, p. VIII: „Athanasius igitur verus et fictus Pastore esse usi videntur nihil nisi ἐντολὰς καὶ παραβολὰς exhibente." Eenige bladzijden verder is de schijn reeds zekerheid geworden. Wij lezen p. XXII: „Pastoris primam partem (Vis. I—IV) neque Athanasio ipsi notam fuisse neque a Pseudo-Athanasio redditam esse iam vidimus"; p. XXV nog eens: „Pastorem vero sine visionibus praemissis Athanasius verus fictusque conservaverunt"; terwijl de pogingen van Link en van Baumgärtner, om aan het klemmende zijner bewijsvoering uit Athanasius te ontkomen, met nadruk worden afgewezen, Z. f. w. Th. 1889, S. 364—366.

Het valt intusschen niet te ontkennen, dat Hilgenfeld Athanasius wel iets meer laat zeggen dan hij inderdaad doet. Het is toch zeer wel mogelijk, dat onze kerkvader gebruik maakte van een besnoeiden Herder, waaraan de Gezichten ontbraken, zoodat het uit dien hoofde niet zeker kan worden geacht, dat hij deze niet kende. Ook mogen wij niet vergeten, dat wij de als hoogst belangrijk aangehaalde woorden slechts kennen uit de Syrische overzetting van het oorspronkelijke, dat voor ons ver-

loren ging en dat wij die Syrische overzetting wederom slechts kennen uit één handschrift, waarin vrij wat fouten voorkomen. Is overigens de vertolking zelf volkomen goed? Wat meer zegt: zijn de Epistolae festales, gelijk wij ze daar lezen, wel inderdaad van Athanasius en niet veeleer van Pseudo-Athanasius afkomstig? Hebben de oorspronkelijke brieven, voor en na hun verzameling ten behoeve der uitgave, niet juist in den vorm, voor een deel onschuldige, voor een deel opzettelijk aangebrachte, wijzigingen ondergaan? Ik weet niet, of er andere gronden zijn tot het stellen dezer vragen. Maar dit weet ik wel, dat de wijze waarop t. a. p. van den Herder wordt gesproken een gansch andere is dan die waarop Athanasius elders van dit boek gewag maakt. Hier heet het, met eenigen omhaal: „Wenn man nicht selbst an dem Zeugniss des Hirten Anstoss nimmt, so mag 's gut sein, auch den Anfang seines Buches anzuführen, wo er sagt" [1]) enz. En elders, bij het aanhalen derzelfde woorden, in De incarnatione verbi, Opp. I: 49 ed. Par. 1698: διὰ δὲ τῆς ὠφελιμωτάτης βίβλου τοῦ Ποιμένος· πρῶτον πίστευσον κτλ.; in De decretis Nicaenae Synodi, Opp. I: 223, ἐν δὲ τῷ Ποιμένι γέγραπται — ἐπειδὴ καὶ τοῦτο, καίτοι μὴ ὂν ἐκ τοῦ κανόνος, προφέρουσι — Πρῶτον κτλ.; in Ad Afros Episcopos epistula, I: 895, ἐλογίζοντο δὲ καὶ τὸ ἐν τῷ Ποιμένι γραφέν· Πάντων πρῶτον κτλ. Desgelijks waar in De decretis N. S., I: 211 iets uit het 9e Gebod wordt aangehaald: ὡς ὁ Ποιμὴν εἴρηκεν. Overal dus de eenvoudige, schier alom gebruikelijke, wijze van aanhalen en niet de breedsprakige van de Feestbrieven.

In ieder geval blijkt uit deze verwijzingen naar den Herder niet, en andere komen bij Athanasius niet voor, dat hij een Herder zonder Gezichten kende, noch dat hij alleen, en wèl veelvuldig, gebruik maakte van de Geboden. Zooveel ophef kunnen wij niet maken over het feit, dat een zoo vruchtbaar schrijver als Athanasius driemaal of, als de Feestbrieven meetellen,

---

1) Zóo naar de vertaling van F. Larsow, *Die Festbriefe des h. Athanasius*, 1852, S. 117. W. Cureton kon wel geen vertaling geven van de brieven, maar schrijft toch, *The Festal letters of Athanasius, discovered in an ancient Syriac version*, 1848, p. XLVIII, bij den XIen brief: In this letter he quotes a passage from the book called „Hermas, or the Shepherd; in the following manner: „But if one will not be offended also at the testimony of the Stephерd, it may be well; who says, even at the beginning of his book, *Before*"" etc.

viermaal dezelfde geliefkoosde woorden en eens nog een paar andere uit de Geboden heeft aangehaald. Doch al ware dit anders en al heeft Athanasius een Herder zonder Gezichten gebruikt, dan volgt daaruit nog weinig of niets voor de meening, dat een oudere Herder aan den tegenwoordigen ten grondslag ligt, aangezien de Gezichten toch stellig reeds zijn gebruikt, als behoorende tot den Herder, door Clemens Alexandrinus en door Origenes. De strijd moet op andere gronden dan op die der uitwendige getuigen worden beslecht. Daarom zou ik ook niet, gelijk Baumgärtner S. 35 doet, een vingerwijzing van beteekenis willen zien in de woorden, die in enkele handschriften boven het 5e Gez. voorkomen: „Incipit visio quinta. Initium Pastoris. Pastoris nuntii paenitentiae"; of „Visio quinta. Incipit initium Pastoris, nuntii paenitentiae"; noch in de herhaald gevonden omschrijving boven het geheele boek: „liber Pastoris nuntii paenitentiae. Mandata ac Similitudines ejus, in quibus apparuit et locutus est Hermae, cui etiam in principio apparuit ecclesia in variis figuris" etc. Al dergelijke aanteekeningen zeggen ten slotte niets meer dan dat zij, uit wier pen zij zijn gevloeid, diep doordrongen waren van de waarheid, dat het voornaamste deel van onzen Herder moet worden gezocht in de Geboden en Gelijkenissen, die Hermas op hooger bevel had moeten opschrijven, volgens den aanhef van het vijfde Gezicht. Zij blijven op zichzelf volkomen juist, al mocht de slotsom van het onderzoek zijn, dat geen oudere *Herder* aan den tegenwoordigen is voorafgegaan.

Om niet al te uitvoerig te worden, stip ik nog slechts een enkel punt aan.

Meermalen, S. 36 en elders, vooral in het laatste hoofdstuk, gewijd aan des schrijvers persoonlijkheid, redeneert Baumgärtner over Hermas' ervaringen en lotgevallen, als waren de schrijver en zijn Hermas één. Maar wie ziet niet, dat daarvan geen sprake kan zijn? Een enkele maal komt B. op den goeden weg, als hij, S. 89, spreekt over een tooneel, dat volgens hem „den Stempel des wenigstens teilweise Erlebten an sich trägt", en derhalve voor een ander deel verdicht moet worden geacht. Verdicht is hier, naar het mij voorkomt, schier alles, althans wat betreft den persoon van Hermas en zijn vermeende lotgevallen, waartoe natuurlijk ook behoort de hem naar Gez. V

gegeven opdracht om het boek *Geboden en Gelijkenissen* te schrijven; hetgeen intusschen niet wegneemt, dat in die voorstelling een verwijzing kan liggen naar een in onzen Herder verwerkte bron. De held van ons boek staat in geschiedkundigen zin niet hooger dan b. v. de Petrus der Clementinen, aan wiens Kyrugmata en het daaromtrent verhaalde het hier over Hermas en zijn *Geboden en Gelijkenissen* medegedeelde gedurig doet denken. Om er zich van te overtuigen, dat de Hermas van den Herder geen historische figuur is, behoeft men niet verder te gaan dan de eerste regelen van het boek. Daar vinden wij de onmogelijke voorstelling, dat een vader zijn zoon verkoopt aan zekere vrouw te Rome; dat de jongeling — van wien wij niet hooren, dat hij door de vrouw is vrijgelaten — na verloop van vele jaren haar wederziet, haar als een zuster begint te beminnen en, in alle eer en deugd, wordt getroffen door haar schoonheid, als hij haar, na het gebruik van een bad, bij de hand optrekt uit de rivier, iets dat hem bijzonder kwalijk wordt genomen door de vrouw, als zij, eenigen tijd later, Hermas van uit den geopenden hemel toespreekt. Baumgärtner weet met dit verhaal, waarin hij geschiedenis ziet, natuurlijk geen raad en zoekt zijn troost bij een afwijkende lezing, waardoor hij een meisje, in plaats van een bejaarde vrouw, als voorwerp van Hermas' liefde krijgt, doch ongelukkig „noch manche Schwierigkeiten", S. 89, op den koop toe. Immers het meisje, door Hermas' vader te Rome verkocht, is blijkbaar in het leven geroepen om de „geschiedenis" verstaanbaar te doen worden, zij het ook ten koste van het wanbegrip, dat een jonge schoone plotseling, in den hemel opgenomen, verandert in een oude vrouw! De ware zin der zonderlinge mededeeling wordt pas begrepen, als men bedenkt, dat het verhaal naar des schrijvers bedoeling niet in letterlijken zin moet worden genomen. Is Hermas door zijn vader te Rome aan Rode verkocht, dat wil zeggen: zijn vader heeft hem te Rome aan den dienst der Kerk gewijd. Aan haar heeft hij zich vergrepen, zonder het te weten of te bedoelen. Zij treedt nu op om hem te beschuldigen en te recht te brengen; enz. Men zie desverkiezende wat wij bij deze plaats aanteekenden in onze bewerking van den Herder, I: 313.

In verband met de door hem voorgedragen opvatting omtrent de samenstelling van den Herder uit twee boeken van den-

zelfden schrijver, is het niet onaardig gevonden, dat B. alle afwijkingen, schijnbare of werkelijke tegenstrijdigheden in taal en stijl, in spreken, denken en voorstellen, zoekt te verklaren uit de omstandigheid, dat de schrijver van *Geboden en Gelijkenissen* heel wat ouder was geworden sedert de dagen, toen hij zijn *Gezichten* had op schrift gebracht. „Heel wat ouder", dat is dan tevens: meer geoefend in het schrijven, rijper in levenservaring, vanzelf hier en daar tot andere gedachten, opvattingen en voorstellingen gekomen; in één woord: in menig opzicht een ander mensch geworden. Wij mogen vertrouwen, dat B. zelf gaarne zal toestemmen, dat dergelijke redeneeringen in den regel geen streek houden, indien er nl. sprake is van afdoende bewijzen. Zij dienen meer ter opsiering en ter aanvulling dan ter fundeering van het betoog en kunnen zonder veel moeite worden omgezet. Is het oog eenmaal gericht op den man, die aan den ouden Herder een nieuwe gestalte gaf, door hem op te nemen in het vijfde zijner Gezichten, dan zullen de bedoelde opmerkingen ook wel worden erkend als uitermate geschikt om het ons duidelijk te maken, dat een oudere bron — zeg: *Geboden en Gelijkenissen* — in ons boek is verwerkt en dat de Gezichten ongetwijfeld behooren tot de jongere bestanddeelen van het geheel.

Zoo zullen Baumgärtner, Hilgenfeld en anderen, die het nu nog bij de behandeling van den Herder soms zeer druk hebben met een richtige oplossing van de vraag: hoe te oordeelen over het Joodsch- of heidenchristelijk karakter van den schrijver, waarschijnlijk later wel eens begrijpen, waarom zij het op dit punt nooit eens konden worden met elkander en, naar het schijnt, dikwerf evenmin met zichzelf. De arme Hermas wordt, te goeder trouw, geperst tot bekentenissen rechts en belijdenissen links, waarvan hij hoegenaamd niets begrijpt en inderdaad ook niets kan begrijpen, omdat hij zich bewoog in een veelszins anderen kring van geestelijk leven dan waarin zijn beoordeelaars hem te huis achten. Hij kende nog niet de Tubingsche Geschichts-construction met haar alles beheerschende tegenstellingen: Petrus en Paulus, Joodschchristendom en heidenchristendom, reeds omstreeks het midden der eerste eeuw in heftigen strijd met elkander gewikkeld, om zich pas honderd jaar later op te lossen in het Petropaulinische Katholicisme. Hem moeten wij vra-

gen, indien wij een verstaanbaar antwoord willen ontvangen, naar zijn verhouding tot het oudste Christendom aan den eenen kant en tot het vergelijkenderwijs vrij wat jongere Paulinisme aan de andere zijde.

Maar zoover zijn wij voorloopig nog niet.

Leiden, Aug. 1889. W. C. VAN MANEN.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Van *Die Psalmen* van Hupfeld-Nowack is het tweede deel, waarmede het werk voltooid is, verschenen [1]). Het bevat, behalve de uitlegging van Ps. 51—150, de inleiding, 70 blz. groot, ingericht als die van Hupfeld, maar aangevuld o. a. met de jongere litteratuur over het geheel en menig onderdeel. Drukte ik bij de bespreking van het eerste deel de hoop uit, dat in de inleiding eenigermate zou te gemoet worden gekomen aan de oppervlakkige manier waarop de Septuaginta gebruikt wordt, zij is in zoover vervuld als Dr. Nowack S. LXI f. op verschillende recensiën en uitgaven der oude Grieksche vertaling wijst en de nieuwste werken over haar opgeeft. Maar dat hij dit onderwerp niet beheerscht, blijkt uit eene opmerking over de Syrische vertaling, S. LXII. Hierover toch schrijft hij: Sie ist zwar aus dem Grundtext gemacht... aber der textkritische Wert ist dadurch beeinträchtigt, dass der Verfasser nicht nur öfter..... mit grosser Freiheit und Willkür verfuhr, sondern auch dadurch, dass er sich öfter an die Septuaginta anschliesst. Mij dunkt, dit oordeel moet worden omgekeerd. Wel heeft de Pesjito, in zoover zij uit den grondtekst, d. w. z. uit denzelfden tekst dien wij bezitten, vervaardigd is, geene waarde hoegenaamd voor de tekstkritiek, maar gelukkig geeft zij hier en daar eene lezing der LXX weer, soms waar al onze codices der LXX naar den Hebreeuwschen tekst veranderd zijn; en langs dezen weg kan zij dienen om het oorspronkelijke terug te vinden.

Nadat Hupfeld — in zijne verhandeling over het Psalmboek in het algemeen, aan het eind van zijn werk gedrukt, wat bij Nowack inleiding geworden is — over de methode van ver-

1) Verg. Th. T. XXII bl. 562 v.

klaring der psalmen sprekende (IV, 433), o. a. tegen „holle fraseologie" gewaarschuwd had, liet hij er eene paragraaf over de Messiaansche psalmen op volgen, waarin over den hoogeren zin van het O. T. in het algemeen, en dien der psalmen in het bijzonder, eenige opmerkingen worden gemaakt, die mij niets anders dan holle frasen toeschijnen. Die hoogere zin is geen dubbele zin, maar „zwei Seiten desselben Sinns in organischer Durchdringung" Dr. N. laat de hierover handelende bladzijden opnieuw drukken. Jammer, dat hij op geen voorbeelden in zijne verklaring van de psalmen wijst. Wellicht zou het mij dan duidelijk worden, dat dit iets anders dan onzin is.

Het werk doe het zijne, om het recht verstand van het Psalmboek te bevorderen! Ondanks de zwakke zijden er van bevat het hiertoe veel bruikbaars.

Van H. L. Strack's *Die Sprüche der Väter* [1]) is eene tweede, „wesentlich verbesserte", uitgaaf verschenen. Vooreerst is de inleiding uitgebreid, o. a. door opgave der gebruikte codices; dan is er een register bijgevoegd van de schriftgeleerden van wie in het tractaat een woord voorkomt; ook zijn in de aanteekeningen verwijzingen ingelascht naar het na de eerste uitgaaf verschenen *Lehrbuch der neuhebräischen Sprache und Litteratur* van Strack en Siegfried, en zijn de aanteekeningen hier en daar gewijzigd en uitgebreid. — In die op 1 : 1, over de Groote Synagoge, is de drukfout Neh. 9, 10, in pl. van 9 en 10, blijven staan. — Strack eindigt zijne voorrede met de mededeeling, dat hij, nu door de uitgave van Pirqê Abôth, Jomâ en ʿAbodâ zarâ voor de behoeften der in het nieuw-hebreeuwsch weinig gevorderden gezorgd is, een paar ongevocalizeerde texsten zal geven.

Onlangs is het laatste deel verschenen van *Le Talmud de Jerusalem, traduit pour la première fois par Moïse Schwab*, de la bibliotheque nationale [2]). Wij wenschen den geleerden en volijverigen auteur geluk met de voltooiing er van. Ziehier, wat het werk bevat. In tom. I ontvingen wij, na eene inleiding over den Talmud in het algemeen en dit werk in het

1) Berlin. Reuther. 1888.

2) Paris. 1871—1889. XI deelen. Prijs 110 francs.

bijzonder, bl. I — LXXVII, de vertaling van het tractaat Berachoth, eerst dat van den Jeruzalemschen, daarna dat van den Babylonischen Talmud. De volgende deelen bevatten achter elkaar de vertaling der tractaten van den Jerusjalmi. Een zeer korte Préface vóor elk deel geeft o. a. een lijst der vreemde, Latijnsche, Grieksche, Perzische enz., woorden die in het deel voorkomen, terwijl aan het slot eene alfabetische Table des matières staat, benevens registers van voorkomende bijbelplaatsen en eigennamen. Zeer nuttig zou een algemeen register der behandelde onderwerpen zijn; de voorrede op deel XI belooft dit ook, maar het wordt niet gegeven. Op den omslag staat echter vermeld, dat de herdruk van tom. I, dat uitverkocht is, de algemeene registers bevatten zal. Mogen wij in de hierdoor opgewekte verwachting niet teleurgesteld worden; want daar, gelijk men weet, in den Talmud wetenschappelijke orde van behandeling vergeefs gezocht wordt en men vaak, naar aanleiding van het een of ander onderwerp of tekstwoord, allerlei onderwerpen behandeld vindt, die men daar volstrekt niet zou zoeken, is een goed ingericht register een onmisbaar hulpmiddel om in den doolhof den weg te vinden. In de vertaling is de Misjna met grooter letter gedrukt dan de daarop volgende Talmud of Gemara. De vertolker heeft getracht het midden te houden tusschen eene letterlijke overzetting, die op menige plaats volmaakt onverstaanbaar zou zijn geweest, en eene te lange omschrijving, en heeft daarenboven door beknopte en spaarzame, maar vaak kostelijke, aanteekeningen aan den voet der bladzijden zijn best gedaan, het recht verstand van den tekst te bevorderen. Voor zoover ik het werk gebruikt heb — te weinig naar mijn zin, want mijne studiën leiden mij tegenwoordig dien kant niet meer uit — en ik mij een oordeel mag aanmatigen, is hij over het geheel gelukkig geweest in zijn arbeid. Zijn werk is een kostelijk hulpmiddel bij het gebruik van den Jerusjalmi.

Zoo is dan gelukkig de vrees niet bewaarheid, die Dr. Wünsche uitsprak in de inleiding op zijn *Der Jerusalemsche Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen zum ersten Male in 's Deutsche übertragen*[1]) dat M. Schwab de door hem ondernomen taak wel niet zou voltooien; en daarmede is Wünsche's

1) Zürich. 1880. 297 bll.

eigen werk op den achtergrond geschoven. Maar de Babli is vijfmaal lijveriger dan de Jerusjalmi, en Wünsche's boek *Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen wortgetreu übersetzt und durch Noten erläutert*, loopt dus niet veel gevaar, spoedig door eene volledige vertaling verdrongen te worden. Ik ken dit werk alleen uit de aankondiging van den 2ten Halbband, 2te Abth, die in 1888 verscheen, door Dr. Strack, in *Theol. Literaturblatt* van 4 Jan. 1889. Toen was de vertaling tot midden in den vierden seder gekomen.

Ik voeg hier nog de aankondiging bij van een paar werkjes van geheel anderen aard, ons ter bespreking toegezonden.

Wat wij van God weten. Een boekje voor jonge menschen. Uit het Engelsch, door J. H. Maronier, [1]) is, zooals de tweede titel aanduidt, een populair boekske. Het oorspronkelijke, van R.A. Armstrong, verscheen reeds in 1886 en is, getuige de aanhalingen van Hollandsche liederen, door den heer Maronier hier en daar voor onze landgenooten pasklaar gemaakt. Hoever hij hierin ging, weet ik niet. Ik beoordeel alleen zijne bewerking. Zeer helder is door den schrijver uiteengezet wat hij wilde geven, en de toon waarop hij de zaken bespreekt is warm en ernstig; dus is het voor jongelieden — en voor menigen ouderen er bij — nuttig. Tegen den inhoud heb ik een bezwaar, dat velen van hen die het werkje aan jongelieden in handen willen geven niet drukken zal, maar mij belangrijk genoeg toeschijnt om er op te wijzen. Het eerste hoofdstuk handelt over „lichaam en ziel", het tweede over „verstand"; wat in deze wordt geleerd moet dringen tot de erkenning, dat een opperste Wil, eene levende en werkende Macht — die wij God noemen — bestaat. Eerst daarna wordt gehandeld over „het geweten." Dat deze methode verkeerd is, getuigt de schrijver zelf, wanneer hij het derde hoofdstuk begint met de volkomen juiste opmerking, dat de inhoud van de eerste twee meer tot de wijsbegeerte dan tot den godsdienst behoort. Hoe zal hij nu de verstandelijke overtuiging, door hem gewekt, met de gemoedservaringen, die hij gaat beschrijven, verbinden? Dit gebeurt aldus. Wij hebben aangename en onaangename gemoedsaandoeningen bij het doen of nalaten van goed of slechte dingen, erkennen

1) Tiel. 1889. 102 blz.

daarin eene Macht die tegenover ons staat. Welke andere Macht zal dit zijn dan de Macht, die het stoffelijk heelal regeert? In ernst zij gevraagd: Zal ooit een mensch langs dien weg tot eene levende godsdienstige overtuiging komen? Dat kan de schrijver zelf niet meenen, daar hij bl. 86 met krachtige woorden de waarheid uitspreekt: 's menschen kennis van God komt rechtstreeks van God. En van eene kennis die verkregen wordt door rustige waarneming, gevolgd door ontleding en samenvoeging van het waargenomene, kan men moeilijk zeggen, dat zij rechtstreeks van God komt. M. i. moet altijd de onderscheiding van goed en kwaad en de onweerstaanbaarheid van hetgeen de zedelijke ervaring leert het uitgangspunt zijn voor iemand die anderen tot kennis van God wil leiden, zooals het voor den godsdienstigen mensch het anker is in de stormen van den twijfel.— Ondanks deze m. i. groote fout, heeft het boekje veel waarde; want al staat dat wat gezegd moet worden in een verkeerd verband, het ware wordt toch gezegd en goed gezegd.

Kingsley als trooster [1]) is de vertaling van eene verzameling woorden en gebeden uit Charles Kingsley's preeken, brieven en andere geschriften, door zijne weduwe onder den titel *Out of the deep* uitgegeven. Wie het boekske achter elkaar doorlas, zonder van den schrijver iets te weten, zou niet licht gissen, dat hij een zoo veelzijdig man geweest is als hij inderdaad was; want uit den aard der zaak zijn al die fragmenten van woorden uit de diepte gesproken, of tot menschen die in eenigerlei diepte zijn gericht, min of meer in éen toon. Ook zullen de dogmatische vormen van zijn geloof menigeen verhinderen, zich door hem te laten troosten. Het valt ons toch moeilijk, taal des harten te hooren in een gebed, in welks aanhef voorkomt: „O Lam, dat in het midden van Gods troon geslacht ligt!" Men moet aan zulke termen van jongsaf gewoon zijn, om er zich in te vinden. Ondanks de Anglikaansche dogmatiek vindt men menig frisch, stichtelijk woord in den bundel, menige uiting van Kingsley's gezond innerlijk leven. Zoo (bl. 76): „Hebt gij ooit zulke gedachten (nl. van vrees voor God) gehad? En hebt gij ooit bevonden, dat die gedachte . . . die vrees voor de

1) Nijmegen. Prijs *f* 2.10, geb. *f* 2.70 of *f* 3.90.

hel, u tot een beter mensch maakten? Ik niet. Tenzij gij er doorheen en ze zoover voorbij gaat, als de hemel voorbij de hel is; tenzij gij er boven rijst, zoover als een vrije zoon is boven een ellendigen, in 't stof kruipenden slaaf, zullen die gedachten u meer kwaad dan goed doen;" of (bl. 84) „De godsdienst van vrees is de oppervlakkigste van alle godsdiensten", bij welke gelegenheid de Calvinisten het moeten ontgelden; of (bl. 105) „Gij zijt teleurgesteld. Bedenk, wanneer de moed u ontzinkt over uw werk, dat niets verloren gaat; dat het goede van elke goede daad eeuwig blijft voortleven en voortwerken; dat alles wat mislukt en verloren gaat, de buitenzijde er van is, die misschien beter gedaan had kunnen worden." Zoo is er menig woord, dat den geloovigen arbeider, den man van het „gespierde Christendom", teekent.

H. O.

VARIA.

Bij D. Mijs te Tiel is verschenen een *Godsdienstig Volksboek* door Dr. J. W. Lieftinck, pred. te Rauwerd. Het behelst 366 opstellen, elk naar aanleiding van een bijbelwoord, met de aanwijzing van een of meer verzen uit de Psalmen, de Evang. Gezangen of de Liederen van den Nederl. Protestantenbond. Kort, op bevattelijken toon geschreven, eenvoudig, niet diep, maar warm en ernstig, meest van vermanende strekking, zijn ze, naast andere, niet ongeschikt voor huiselijke godsdienstoefening, waarvoor zij bestemd zijn. De prijs is slechts *f* 1.25, en de stukjes kunnen elk jaar gebruikt worden, daar vooraf is aangegeven, waar de op Goeden Vrijdag tot Pinksteren toepasselijke opstellen te vinden zijn.

Er komt geen eind aan de Hebreeuwsche spraakkunsten! Bij J. L. Joachimsthal te Amsterdam verscheen het eerste stuk, „de spelling en de woordgronding" behelzende, van eene *Handleiding tot de kennis der Hebreeuwsche taal* door J. D. Wijnkoop. Door een Israëliet opgesteld, onderscheidt zij zich van de meeste grammatica's door het gebruik van de Hebreeuwsche namen der kunsttermen; ook door eene poging om de werkwoorden ע״ע, ע״ו en ע״י als tweeletterige stammen te behandelen.

D. Schilling, professor in gymn. Cath. te Colmar, gaf *Methodus practica discendi et docendi linguam hebraicam*, de bewerking in zeer eigenaardig Latijn van eene grammatica, die hij in 1883 in het Fransch, in 1885 in het Duitsch had

gegeven. Zij bevat in 182 kleine bll. eene etymologie, eene syntaxis, eene anthologie met indices, is dus beknopt genoeg, maar laat in grondigheid zeer veel te wenschen over.

In *Theol. Stud.* VII, 39—74 had Dr. J. M. S. Baljon de meeningen van Dr. F. E. Daubanton over *de inrichting van de Encyclopaedie der Chr. Theol.* bestreden. Nadat deze zijn stuk in hetzelfde tijdschrift VII, 89—123 had beantwoord, geeft eerstgenoemde zijne denkbeelden in eene afzonderlijke brochure onder bovenstaanden titel (Leiden, 1889).

H. O.

HEEFT GODSDIENST ZONDER ZEDELIJKHEID WAARDE?

C. G. Chavannes. La religion dans la Bible. Étude critique de la manière dont la religion est prêchée et défendue dans les divers écrits bibliques. Vol. II. Le nouveau Testament. Leide. 1889.

Niet gaarne zou ik boven eene aankondiging van Chavannes' tweede deel de vraag zetten die er nu boven staat, indien dit de eerste maal was dat ik zijn werk besprak. Immers, zij wordt verschillend door den geachten schrijver en mij beantwoord, en het heeft dus den schijn, alsof ik het van het meeste belang vind, op dat verschil den nadruk te leggen, en vóor alles wil waarschuwen voor hetgeen mij in Chavannes' boek toeschijnt eenzijdig te zijn. En dit zij verre! Is reeds het eerste deel des lezens en overwegens zeer waard, het tweede is dit m. i. in nog hooger mate. Daar de godsdienstwaarheden in het N. T. vervat hoog verheven zijn boven die welke het O. T. ons biedt, en hare beschouwing ons gemoedsleven meer raakt, vindt Chavannes hierbij nog ruimer gelegenheid, zijne kostelijke opmerkingen, tot lof en tot blaam, te berde te brengen en met zijne gewone levendigheid en warmte waarheid aan te bevelen, voor dwalingen te waarschuwen.

Wel slaagde hij, naar het mij voorkomt, in de behandeling van het eene boek veel beter dan in die van het andere: zwakker b. v. in die van de vier hoofdbrieven dan in die der synoptische evangeliën, bij wier bespreking hij zeer gelukkig was; maar over het geheel kan ik niet anders dan herhalen wat

ik zeide bij de aankondiging van het eerste deel: men leze en herleze, men bestudeere den inhoud; zeker leert men er veel uit en wordt verkwikt door de krachtige overtuiging die er uit spreekt.

Dat ik desondanks bij deze gelegenheid een geschilpunt op den voorgrond zet, vindt zijne verklaring in het feit, dat Chavannes, naar aanleiding van mijne bespreking van deel I in dit tijdschrift [1]), tot tweemaal toe hiertegen de pen heeft opgevat terwijl de zaak overwaard is, dat zij van alle kanten goed bekeken wordt.

Vooreerst kregen wij een stukje, getiteld *Pro domo?* [2]), waarin hij betoogt, dat ik op eenige punten zijne meening onjuist heb voorgesteld, met name de onderscheiding tusschen „de beschrijving van het godsdienstig streven der bijbelsche schrijvers en van de middelen door hen ter bereiking van hun doel aangewend, en de beoordeeling van hunne werkzaamheid naar den maatstaf van de ware godsdienstige belangen der menschheid," niet scherp in het oog gehouden heb. Ik erken, hierin inderdaad nu en dan gefeild te hebben, maar moet er bijvoegen, dat C. het in dit opzicht zijnen lezers niet licht maakt. Al is hij zich bewust „met de grootste zorg gewaakt te hebben, de vraag naar hetgeen wij aan den Bijbel hebben niet te verwarren met de vraag naar hetgeen de Bijbel is" (bl. 330), dit is hem niet altijd gelukt. Hij moge telkens beginnen met eene beschrijving van het boek, om het eerst daarna te beoordeelen, zijne voor- of tegeningenomenheid verraadt zich van den aanvang af; nog is men in het hoofdstuk over Handelingen niet ver gevorderd, of men ziet duidelijk, dat die beschrijving op eene veroordeeling van de hoofdstrekking moet uitloopen. Niettemin, ik had moeten zorgen, geen verkeerden indruk te krijgen!

Terwijl hij zich op sommige punten tegen mij weert, weidt hij opnieuw uit over eene zaak, waarvan ik niet zie, hoe zij hier te pas komt, maar die hem zeer aan het hart gaat: de onderscheiding tusschen religio biblica en theologia biblica. Boeken over het laatste zijn er in overvloed, zegt hij; tot bestudeering van het eerste wil hij in zijn werk opwekken en

---

1) Hierboven, bl. 186 vv. 2) Bl. 326 vv.

eene bijdrage geven. Dat hij dit doet, is in zijn oog eene eigenaardigheid van zijn werk (bl. 331 vv.). Hij gaat zoo ver van te zeggen, dat „de geleerden er wel op bedacht zijn geweest theologia biblica te beoefenen, maar er nooit sprake is geweest van religio biblica" (bl. 332). Die forsche uitdrukking is hem ontglipt; immers, op de vorige bladzijde erkent hij het tegendeel. Maar al verzachten wij haar een weinig, C. miskent toch zijne voorgangers. Of schreef niet prof. Kuenen [1]) terecht over R. Smith's *Prophets*, dat hierin dit werk van Duhm's *Theologie der Propheten* verschilt, dat Duhm's profeten vaak al te zeer theologen zijn, terwijl bij Smith al het licht op hun godsdienst valt? En vergat niet C. o. a. *den Bijbel voor jongelieden*, hoewel grootendeels door hemzelven in het Fransch vertaald, welks schrijvers zich voortdurend hebben beijverd, uiteen te zetten, uit welke godsdienstige behoeften de boeken en verhalen ontsprongen zijn en in hoever zij dus dienen kunnen tot voeding van het godsdienstig leven?

Ik zou deze zaak hier niet aanstippen, indien de onderscheiding die C. maakt tusschen religio en theologia biblica mij niet toescheen samen te hangen met het zeer belangrijke verschilpunt tusschen hem en mij, waarover dit opstel zal handelen. C. schrijft (bl. 332): „Het O. T. is een godsdienstige, geen theologische literatuur; dat wil zeggen eene, die het in de eerste plaats te doen is om hetgeen God *eischt*, niet om hetgeen God *is* — ik zeg: hetgeen God eischt, sprekende op Israëlietisch standpunt; op Christelijk standpunt zou ik het anders uitdrukken." Op Christelijk standpunt zou hij zeker den schijn van wettelijkheid, in het woord „eischen" opgesloten, hebben vermeden, en in tegenstelling met „hetgeen God is" hebben gewaagd van de toewijding des harten aan of liefde voor God; maar de tegenstelling blijft. Te vragen wat God *is*, heet bij hem theologie. Hiermede nu wordt het wezen van den godsdienst miskend. Immers, de kern van elken godsdienst is geloof, d. w. z. eene overtuiging omtrent God; terwijl de wetenschappelijke uiteenzetting van de gronden waarop het geloof steunt, de vormen waarin het gekleed wordt enz. theologie is. Indien eene literatuur die het te doen is om hetgeen God *is*

1) Th. T. XVI, 649.

eene theologische moet heeten, dan moet die naam niet alleen aan het N. T., maar ook aan het O. T. gegeven worden. Immers, wie Jahwe is, hoe Jahwe gezind is jegens zijn volk en de leden er van, alsmede jegens de heidenen, is het voornaamste dat de schrijvers willen leeren. Voor zijne macht, zijne trouw aan Israël, zijne eenigheid, zijne onzienlijkheid, zijne rechtvaardigheid komen zij met alle kracht op. En hiermede zijn zij geen theologen, maar geloovigen. C. miskent dit, omdat in zijne uiteenzetting van het wezen van den godsdienst het verstandelijk deel van den godsdienst te weinig wordt geacht in vergelijking met het zedelijke; zooals hij p. VIII van deel I schrijft: „J'appelle théologie ce que l'on pense au sujet de la divinité, et religion les rapports dans lesquels l'homme entre avec la divinité enz."

Hiermede kom ik vanzelf op C's tweede stuk tegen mijne kritiek van zijn boek, getiteld *De ideale godsdienst* [1]), waarbij van misverstand tusschen ons bijna geen sprake is, maar waarin een ernstig verschil van meening aan den dag treedt. Dat het een zeer belangrijk geschilpunt betreft, had ik reeds in mijne kritiek van deel I doen uitkomen, en het is ook in het oog van C. zóó gewichtig, dat hij zich warm maakt bij het bestrijden van mijne meening. „Ik word heftig" — schrijft hij zelf (bl. 501) — „want ik kan over deze allerbelangrijkste zaak onmogelijk zonder ontroering denken en schrijven." Hoeveel ernst hij mij ook toekent, mijne „woorden klinken hem verschrikkelijk in de ooren" en „zijn hem een volkomen raadsel". Het is toch merkwaardig! Chavannes en ik zijn ons bewust, niet alleen goede vrienden, maar ook geestverwanten te zijn, dat wil niet zeggen: genooten van dezelfde kerkelijke of theologische partij, maar menschen die naar hetzelfde zedelijk-godsdienstig ideaal streven. Doch als het er op aankomt, dat ideaal te beschrijven, en te zeggen, langs welken weg het moet verwezenlijkt worden, ja ik mag zeggen: langs welken weg wij het in onszelven en anderen trachten te verwezenlijken, dan loopen wij zoo ver uiteen, dat wij elkanders meening bedenkelijk, dat is voor die verwezenlijking gevaarlijk, achten. Gelukkig is het dus onwaar wat C. schrijft (bl. 483):

---

1) Bl. 483 vv.

om ons te volmaken, „moeten wij ons zelven kunnen beoordeelen,'' waarbij hij de waarheid van 1 Cor. IV: 4 voorbijziet: al is een mensch zich van geenerlei kwaad bewust, dan is hij daarmede niet gerechtvaardigd. Wij kunnen ons hart zoo weinig peilen, dat wij ook de gronden waarop ons eigen geloof rust, de drijfveeren tot ons zoeken van God, niet dan gebrekkig kennen. Is het ons dus zeer moeilijk, reeds ons zelven duidelijk te maken wat in ons omgaat, ja, is het onmogelijk dat wij dit goed doen, wat wonder, dat wij elkander slechts half begrijpen! Immers, elk woord dat wij, over onzienlijke dingen sprekende, bezigen, heeft in den mond van ieder mensch eene eenigszins andere beteekenis. Toch is het van onmiskenbaar nut, te trachten elkander duidelijk te maken wat men denkt, voelt, wil.

Om vruchtbaar te handelen over het verschilpunt tusschen C. en mij is het niet noodig, zijn stuk op den voet te volgen. De beste weg om weer te geven, wat ik in onderscheiding van C. wil, is m. i., na het geschilpunt zoo goed het gaat aangeduid te hebben, in eenige stellingen mijne opvatting van het karakter van den godsdienst uit te spreken.

Ziehier dan het punt in geschil! Volgens C. is het streven naar zedelijke heiligheid zoo zeer de bron van allen godsdienst, dat de waarde van iemands godsvrucht uitsluitend afhangt van de kracht van dit streven, dat geene levensopvatting godsdienstig mag genoemd worden tenzij zij uit dit streven voortvloeit, dat geene gewaarwording terecht godsdienstig heet die niet met dit streven naar heiligheid samenhangt en tot versterking daarvan leidt. Ik daarentegen meen, dat er wel degelijk godsdienstig leven van eenige beteekenis kan zijn zonder zulk streven. Dit woord „zonder'' moet cum grano salis opgevat worden; immers, bij geen mensch ontbreekt het geheel. Ik wil met dit „zonder'' dus alleen zeggen, dat de levensopvattingen en geloofsovertuigingen, de gewaarwordingen en gebruiken, die godsdienstig heeten en nagenoeg geheel buiten het zedelijk bewustzijn om zijn gevormd en ontstaan, toch waarde, soms groote waarde hebben. Om het verschil tusschen C. en mij in een sprekend voorbeeld te kleeden: hij wijst, bl. 501, op „die Siciliaansche roovers die eene madonna, een kapel, een priester hebben, hun madonna eeren en beminnen,

en haar trouw haar aandeel van den buit uitreiken, wanneer zij onder haar bescherming geslaagd zijn in een roof- en moordonderneming". Hij vraagt zich daarbij af, of die roovers volgens mij „iets belangrijks bezitten, weigert te gelooven dat ik dit zou meenen, al kan hij niets anders uit mijne woorden lezen; want dat is geen godsdienst, maar dienen van eigen lust, satansdienst." — Welnu, dit loochen ik. Het voorbeeld dat C. koos staat zeker zeer laag in de rij der verschijnselen die wij kunnen noemen: godsdienstig leven buiten het streven naar heiligheid om; het mag bijna niet in één adem genoemd worden b. v. met het geloof aan Gods voorzienigheid op grond van opmerkingen en redeneeringen over de grootheid en schoonheid der natuur, waarover C. eenige bladzijden vroeger uitvoerig sprak: de „belangrijkheid" van het een en van het ander is betrekkelijk. Maar als wij dit in het oog houden, dan neem ik de stelling voor mijne rekening: die godsdienstige handelingen dier roovers zijn iets belangrijks, getuigende dat het menschen zijn; in onze verontwaardiging over zulk eene verlaging van het heilige mogen wij uitroepen: — wat zoo vaak van vrij wat eerbiedwaardiger verschijnselen gezegd wordt — dat is geen godsdienst! inderdaad zijn die handelingen dat wel. Wij zijn onwillekeurig zoo verwonderd, ze te vinden bij menschen in onze eeuw die Christenen heeten, dat wij gevaar loopen te vergeten, dat eens alle godsdienstige menschen op een niet hooger standpunt stonden en millioenen zich nog niet hooger verheffen. De juiste grens toch is niet te vinden tusschen de handelwijze dier roovers en de wijding van den buit, in een „oorlog van Jahwe" door een koning van Israël behaald, aan zijn god, in wiens tempel hij zich neerwerpt, om te smeeken, dat hij zijn volk mag bekeeren en nopen zijne geboden, ook zijne zedelijke voorschriften, te onderhouden; en wederom niet tusschen dezen bidder en de hoogste toewijding aan God, waarvan wij ons een denkbeeld kunnen maken. Die Siciliaansche roovers zijn geen wolven, die hun buit verslinden, maar menschen, die zich duister bewust zijn, dat zij hoogere behoeften hebben dan zinlijke, in wier lof aan de madonna zich wellicht meer rouw over hun levensgedrag mengt dan zij hunnen makkers, ja zichzelven, zouden willen bekennen.

Ziehier nu eenige gedachten over het karakter van den godsdienst, tot toelichting en verdediging mijner stelling, dat godsdienst zonder zedelijkheid waarde heeft.

Wat wij godsdienst noemen is eene groep verschijnselen in 's menschen geestelijk leven, die zoo nauw samenhangen, èn met zinlijke aandoeningen, èn met geestelijke verschijnselen die men niet godsdienstig pleegt te noemen — schoonheidszin b. v. — dat zij in werkelijkheid nooit afzonderlijk bestaan en wij ze slechts in ons denken van den geheelen mensch afzonderen. Al geschiedt dit niet willekeurig, zoo is daaruit toch begrijpelijk, hoe het komt, dat de eene theoloog iets tot het gebied van het godsdienstig leven rekent dat een ander er buiten stelt. Maar waarin zij ook verschillen, zij komen ongeveer overeen in de opvatting, dat godsdienst vereering eener ondersteld bovenzinlijke macht is.

Is godsdienst dit, dan omvat of vereischt hij: vooreerst erkenning dier macht, dus eene verstandswerkzaamheid; dan eene bepaalde stemming tegenover die macht, anders vereert men haar niet, dus eene gemoedswerking; eindelijk eene wilsuiting, daar alle vereering gehoorzaamheid in zich sluit — het zedelijk bestanddeel van elken godsdienst. Die drie werkingen van den menschelijken geest openbaren zich in elks godsdienstig leven; waar een dezer drie ontbreekt, d. w. z. 's menschen denken, voelen en willen volstrekt niet gericht is op het bovenzinlijke, daar bestaat geen godsdienst. Het is de vraag, of dit ooit plaats heeft. Eerst wanneer die drie werkingen in eene bepaalde verhouding tot elkander treden, min of meer samenvallen, ontstaat een eigenaardige vorm van godsdienst.

„De volmaakte godsdienst is de betrekking van den volmaakten mensch tot God" [1]), is dus de vrucht van volmaakt denken, volmaakt voelen, volmaakt willen. Hij komt alleen voor in onze idee, waarom hij de ideale godsdienst heet, niet alleen omdat hij in niemand van ons in zijne volle reinheid en macht leeft, waarop C. t. a. pl. de aandacht vestigt, maar ook — wat ik er bijvoeg — omdat hij niet verwezenlijkt *kan* worden. Aan onze ontwikkeling toch zijn geen perken gesteld; bereik uw ideaal, en een nieuw verschiet wordt u geopend; gij kunt steeds

1) Chav. T. T. 483.

leeren scherper denken, fijner en dieper gevoelen, krachtiger willen en u hooger zedelijke eischen stellen.

Zijn in iemand verstand, gevoel en wil alle drie even zwak, dan is de godsdienst van dien mensch van gering gehalte; zijn ze alle krachtig, dan is hij van edeler soort. Meestal zijn ze onevenredig ontwikkeld. Dan ontstaan eenzijdige richtingen, die vaak zeer ziekelijk worden: intellectualisme, mysticisme, moralisme. Alle drie zijn even gevaarlijk, en de mensch komt eerst weder op den goeden weg, wanneer het ontbrekende wordt ingehaald. Vandaar dat in het leven eener menschengroep, vaak ook in dat van een enkelen mensch, een tijd van eenzijdig verstandelijk streven, denken en redeneeren over de godsdienstwaarheden, volgt op een tijd waarin men meer bad dan dacht, om weer vervangen te worden door een waarin op het goed doen alle nadruk gelegd wordt; of omgekeerd. Waar vooruitgang zal zijn, moeten zij alle drie tot hun recht komen.

Een godsdienstig mensch denkt; hij vormt zich eene overtuiging over zijne bestemming en die der menschheid, over de Macht waarvan hij afhankelijk is en waaraan hij moet gehoorzamen, over hetgeen hij heeft te doen en te laten. In arren moede over de moeilijkheden der vraagstukken waarvóor hij gesteld is, moge de denkende mensch, soms eer dan de oppervlakkige, komen tot den kreet: Wat weet ik er van! op den duur kan hij geen abstentionist zijn. Onuitroeibaar is in ons het bewustzijn: er is verschil tusschen waar en onwaar, de meening: wij weten iets van het allerhoogste, en het vertrouwen, dat wij er meer van kunnen en zullen weten. Niet straffeloos zet de godsdienstige mensch het verstand op zijde; iedere dwaling wreekt zich ook op het zedelijk leven. Wil men één voorbeeld, hoeveel invloed eene verstandelijke dwaling op het godsdienstig leven heeft, men bezie de wonderkwestie. De wonderkwestie zooals die voorkomt in de samensprekingen tusschen ontwikkelde supranaturalisten en antisupranaturalisten, waarbij het ten slotte neerkomt op de vraag, of God bij de eene of andere gelegenheid iets gedaan heeft, waarbij de anders heerschende wetten opgeheven zijn, mag, in verband met het Schriftgezag, voor het godsdienstig leven beteekenis hebben, zij beduidt op zichzelve niets: dit supranaturalisme is ook niet meer dan een gering overschot van het echte. Stellen wij

ons goed het echte supranaturalisme voor: God en zijne heiligen, de Duivel en zijne trawanten, doen gedurig wonderen, en de Kerk heeft hare sacramenten en andere toovermiddelen, om buiten allen natuurlijken samenhang om te redden. Plaatst naast iemand die dit werkelijk zonder er aan te twijfelen gelooft een wetenschappelijk ontwikkeld mensch, of liever iemand die van kindsbeen af heeft geleerd, dat op elk gebied van het leven vaste wetten heerschen, en wij zien licht in, dat dit verschil tusschen die beiden van ontzaglijk belang is voor hun zedelijkheid en gemoedsleven, die evenzeer den invloed van het denken ondervinden als het denken vaak onder de macht staat van wil en gemoed. Zeker, wanneer in iemand een krachtig, gezond godsdienstig leven is, hij zich bewust is te streven naar gemeenschap met den heiligen God en daarin het ware leven te hebben, dan zullen de bijgeloovige meeningen waarin hij is opgevoed, de gebrekkige kennis van wereld en leven die hij bezit, hem niet verhinderen een geloofsheld, een licht voor zijn tijd te zijn. Maar het zou toch voor de zuiverheid en kracht zijner aandoeningen en voor den invloed ten goede dien hij oefent beter zijn, dat hij die verkeerde meeningen niet had. Luthers godsvrucht zou frisscher zijn geweest, als hij niet, mede door gebrekkig denken, de leer der transsubstantiatie zooveel hij kon in den vorm der consubstantiatie had trachten te behouden. Elke verkeerde meening over God en zijn dienst is bedenkelijk voor het zedelijk godsdienstig leven, de eene meer, de andere minder, maar elke brengt eenig gevaar aan. Ook C. erkent, dat er waren „des erreurs qui mettaient en danger la piété qui sanctifie" [1]) en dat eene doctrine „profondément religieuse" kan zijn [2]). Dat eene dwaling schadelijk is voor het godsdienstig-zedelijk leven, erkent ieder onwillekeurig, die tracht een dwalende door redeneering te recht te brengen. Indien toch dat wat wij dachten over God slechts theologie, en onze geloofsovertuiging, d. i. de, zoover de taal toelaat, zuivere formuleering van hetgeen in ons gemoed omgaat, daarvan in allen deele afhankelijk was, steeds beter wordende wanneer het zedelijk streven krachtiger wordt, slechter bij verslapping hiervan, dan zouden wij niets anders kunnen doen

1) Vol. II, 67. 2) Vol. II, 116.

tot verbetering van iemands overtuiging dan zijn geweten wakker te schudden en hem door woord en voorbeeld de zaligheid van het leven in gemeenschap met God te leeren. Maar hoe veel vermogend dit ook is, hoewel „uit het hart de uitgangen des levens zijn", ook vermeerdering van kennis en bevordering van goed denken brengt aan het gemoed heil aan. Wel is het een waan, dat de mensch alleen door wetenschap tot God zou komen; al konden wij opklimmen tot de erkenning van eene hoogste oorzaak en ons daarvan een denkbeeld maken, dan zou dit voor ons nog niet „God" zijn, want — zooals ook nu weer Chavannes uitstekend betoogt — het verstand kan over de aanbiddelijkheid dier hoogste oorzaak niet oordeelen en nog minder de plaats innemen van den drang tot aanbidding; maar bij de vorming onzer godsdienstovertuiging komt aan het verstand even goed — niet meer, maar ook niet minder — eene stem toe als aan gemoed en zedelijk bewustzijn.

Het gebied van het denken is in onze voorstelling beter van dat van het voelen en willen te scheiden dan deze twee van elkander; zeer gewoon is de tegenstelling van eene zaak des verstands en eene des gemoeds of des harten, en in dit laatste worden dan twee werkingen van den geest samengevat, die toch onderscheiden moeten worden en volstrekt niet altijd samengaan. Het gemoed vervult in het godsdienstig leven eene veel gewichtiger plaats dan daaraan door vele dogmatici — mijne kennis der literatuur is gering; ik durf daarom niet zeggen: de meeste — wordt toegekend. Vaak komt het mij voor, alsof volgens hen het gemoed niet anders geeft dan een zeker dichterlijk waas over het dorre verstandsleven en de stroeve zedelijkheid. M. i. is het gemoed de zetel van het gevoel, d. i. de onderscheiding van aangenaam en onaangenaam, geluk en ongeluk, dat iets anders is dan eene zinlijke aandoening, al loopt het veel gevaar er mede verward te worden en al hangt het er inderdaad nauw mede samen. Onuitroeibaar is in den mensch de hoop, het besef tot geluk bestemd te zijn. De hoop kleedt zich in zeer verschillende vormen, naar gelang van de verstandelijke en zedelijke ontwikkeling des menschen; hier hoopt hij iets voor dit, daar voor een volgend leven, hier voor zijn persoon, daar voor zijn huis of zijn volk, hier koestert hij eene zinlijke, daar eene geestelijke verwachting; maar

de hoop ontbreekt nooit, ja wordt sterker bij geestelijken vooruitgang: de redelijke en zedelijke mensch kan zonder haar niet leven. Rampen en teleurstellingen, ook de zwaarste, dooden haar nooit geheel. Kritiek op de vormen waarin zij zich kleedt — bestrijding van voorstellingen van het volgend leven b.v. — doet den mensch die haar in die vormen koestert pijnlijk aan, maakt hem vaak ongelukkig, totdat zij nieuwe vormen geschapen heeft, en dat doet zij altijd weer. Aan haar danken wij de teleologische wereldbeschouwing. Vergeefs heeft men getracht deze op louter verstandelijke gronden te doen rusten; vergeefs ook, haar te verklaren als uitvloeisel van het zedelijk bewustzijn. Het plichtbesef zegt: gij zult doen wat gij erkent goed te zijn, onverschillig wat er de gevolgen van zijn, onverschillig in hoever uw streven bekroond wordt. Hoe kan hieruit dan volgen, dat het goede moet zegepralen? De teleologie is grootendeels zaak des gemoeds, vrucht der hoop; zij is de verwachting dat de wereld, en wij in haar, voor iets goeds, en wel voor geluk, bestemd is. Het pessimisme is de dood van allen godsdienst, en op den duur onbestaanbaar, niet omdat men, tegenover de aanwijzing van al wat treurig en slecht is in de wereld, op meer goeds kan wijzen, en betoogen dat de som van geluk hetwelk gesmaakt wordt grooter is dan de smart die wordt geleden, maar omdat zonder hoop een mensch ophoudt mensch te zijn, en hij evenmin laten kan te gelooven in aanstaand geluk als èn te erkennen dat de verschijnselen van het leven met elkander samenhangen, dus te denken, èn te beseffen dat er verschil is tusschen zedelijk goed en kwaad, dus eenig plichtgevoel te hebben. Aan de hoop ontspringt die dorst naar geluk, voor welks lessching een mensch alles geeft. Zij speelt in het godsdienstig leven eene zeer groote rol. Waardoor heeft Jezus nieuw leven gewekt onder zijne tijdgenooten? Niet door de hoogere eischen die hij in Gods naam stelde: deze zouden op zichzelve de vermoeiden en belasten eer hebben afgeschrikt dan aangelokt; maar door met zaligsprekingen, met woorden, niet slechts van medelijden met bedroefden en gevallenen, maar van goed vertrouwen op de toekomst van zondige menschen, met beloften van het koninkrijk Gods, tot zijn volk te komen. Niet zoozeer de vraag, wat God wilde, als wel die, wat God was en gaf, beheerschte zijne prediking. Het verrukkelijk

denkbeeld: God is aller menschen vader, die zijne zon laat opgaan over boozen en goeden, bij wien al de haren uws hoofds geteld zijn, die ook den zondaar liefheeft, — dat heeft onweerstaanbaar getrokken. Waarom sloten zich sommigen bij hem aan? Omdat zij in zijn gezelschap zijne nieuwe opvatting van 's menschen plicht in praktijk wilden brengen? Neen, maar om deze parel van onvergelijkelijke waarde, het grootste geluk, het burgerschap van Gods koninkrijk, bij hem verkrijgbaar, te erlangen. Dit was immers ook het geval in den apostolischen tijd? „Eere zij God in den hooge, vrede op aarde, in menschen een welbehagen!" dat evangelie heeft geen zedelijken inhoud. Men kan er dien wel inbrengen; men doet dit ook in zekeren zin met het volste recht; want dat God in den mensch, van welke landaard, kunne, stand, verstandelijke en zedelijke ontwikkeling ook, in elk mensch, ook den geringsten en slechtsten, welbehagen heeft, kan niet erkend en toegepast worden, tenzij men beseft dat 's menschen waarachtig geluk bestaat in het leven met God en men alle gedachte aan verdienstelijkheid van goede werken opgeeft. „God is de hemelsche Vader van allen", en „weest volmaakt", en „uw geloof heeft u behouden" behooren onafscheidelijk bij elkander; maar de zedelijke eisch die bij het evangelie behoort, wordt niet uitgesproken, is ook door de meeste predikers en hoorders niet erkend als noodzakelijk bestanddeel van het evangelie: het N. T. ligt daar, om ons te leeren, in welke mate de hoop op Jezus' wederkomst en op de stichting van het Koninkrijk der hemelen invloed geoefend heeft. Dat bij de stichting van een nieuwen godsdienst of het veldwinnen eener nieuwe richting ook de zedelijkheid zou herleven, is zoo weinig waar, dat er zelfs gewoonlijk tijdelijke verslapping van het zedelijk leven op volgt, hoewel die nieuwe godsdienst of richting toch een vooruitgang is, omdat daarbij òf het verstand òf het gemoed meer tot zijn recht komt. De Messiaansche verwachting, hoe zinlijk en aardsch ook, was voor Israël een zegen, in zoover het getrapte volk vóor alles behoefte had aan bemoediging, aan hoop op de toekomst. Zonder die hoop was ook een krachtig gezond zedelijk leven onmogelijk. Het gaat met een volk als met een mensch: is iemand ziek, arm, door tegenspoed gedrukt, en daaronder moedeloos en slap, dan zal de verlevendiging zijner hoop, door een vrien-

delijk woord, eene handreiking, een kinderlach wellicht, hem het allernoodigste zijn. En in dit alles is niets, dat hem zijn plicht leert kennen, hem de aanbiddelijkheid Gods of de zaligheid der gemeenschap met Hem beter doet beseffen. Zeker, de hoogte waartoe hij moet komen is zoo te leven met God, zich zoo te wijden aan al wat rein is, zoo vol te zijn van heilige gedachten, zooveel belangstelling te koesteren in het heil van anderen, van de wereld, dat hij, daardoor gestevigd, zijne persoonlijke smart vroolijk draagt; maar om daartoe te komen is de weg meestal niet de herleving van zijn zedelijk bewustzijn, zich openbarend in krachtiger streven naar heiliging, maar de herleving zijner hoop, op aardsch geluk of op den hemel, voor zichzelven alleen of voor anderen mede. Al kan de hoop de vrucht der liefde zijn, de verhouding is vaak de omgekeerde. In den idealen godsdienst valt het geloof in den Heilige met dat in den Almachtige samen, schreef ik [1]: dus — zoo redeneert Chavannes [2]) — mag ik ook in mijne beschrijving van den idealen godsdienst den Liefderijke weglaten en alleen van liefde tot den Heilige gewagen. Ei neen! laat de nadere omschrijving van God als den zedelijk Heilige ook weg, spreek alleen van „God", en ik heb er geen bezwaar tegen; maar door alleen te spreken van „den zedelijk heiligen God, die ons tot zedelijke heiligheid roept", verdringt gij het begrip van den Barmhartige, zegt gij, dat de godsdienstige mensch Hem eerst als den Barmhartige kan kennen, wanneer hij Hem langs den weg der heiliging heeft gevonden, en daarmede slaat gij de geschiedenis der menschheid en der individuen in het aangezicht. Want — er is hoop voor u, o Israël, voor u, vromen, voor u, volgers van Jezus, voor u, leden der Kerk, voor u, die het ware geloof hebt! want God is goed en heeft een schat van zegen voor u weggelegd, — die predikingen hebben wonderen gewrocht, ook tot gehoorzaamheid aan de zedelijke eischen die de aldus getroosten kenden kracht verleend. En zij blijven dit doen, totdat verstandelijke ontwikkeling, rijper levenservaring of zedelijke vooruitgang het bekrompene en dus onware van die vormen der hoop heeft doen inzien, en dan worden zij een valstrik. „Het geloof aan den Albarmhartige troost ook

---

1) T. T. 191. 2) T. T. 434

tegenover onzen hoogst gebrekkigen toestand en onze niet in eens uitroeibare zondige neigingen". C. ergert zich [1]) aan deze mijne stelling. Het heeft er alles van, zegt hij, alsof O. wil, dat godsdienst ons verzoent met onzen gebrekkigen toestand, en wij hebben daartegenover alleen behoefte aan bemoediging en aansporing om ons te beteren. Berusting in dien toestand is de dood. — Zeer zeker; maar troost er over is iets anders dan berusting er in, dat wil in dit verband zeggen: het kalm aanzien dat wij blijven die wij zijn. Te gelooven in vergeving van zonden is iets anders dan kracht en moed te hebben om onze onheilige neigingen te bestrijden. Ik ben een zeer gebrekkig, zondig schepsel; maar God is albarmhartig ook voor mij; dat omvat de hoop dat mijne begane dwaasheden niet voor altijd eene verkeerde plooi aan mijne ziel zullen geven, dat in mij een kiem van geestelijk leven ligt, die zich ontwikkelen kan en zal, om gaandeweg die onheilige aandoeningen en neigingen te verzwakken, dat ik ondanks mijne gebreken iets zal kunnen zijn voor anderen en daarvan het groot genot smaken, omdat ik en die anderen met mij gedragen en geleid worden door eene Macht ten goede, waaraan wij op den duur geen wederstand kunnen bieden. Dien troost behoeven wij altijd; hoe meer wij vooruitgaan des te meer, want des te dieper voelen wij, hoe veel wij te kort komen en hoe onmogelijk het ons is, die zwakheden ineens te overwinnen. Wie zoo het meest getroost wordt ijvert het krachtigst om zich te reinigen.

Eindelijk, de godsdienstige mensch heeft plichtgevoel. Dat spreekt evenzeer vanzelf als dat hij denkt en hoopt, want den mensch is het besef dat er verschil is tusschen goed en kwaad, iets dat hij te doen en iets dat hij te laten heeft, ingeschapen. Met al wat Chavannes over deze zaak geschreven heeft voor oogen, mag ik het voor overbodig achten, te gaan betoogen dat dit zoo is, en heb ik alleen op te komen tegen zijne overschatting van het zedelijk bestanddeel. Bekleeden bij de meeste menschen zoogenaamde godsdienstplichten, offeren, bidden, vasten enz., eene groote plaats, hoe hooger de mensch stijgt, des te beter beseft hij, dat „het aanvaarden, als het hoogste goed, van zijne roeping tot zedelijke heiligheid, tot

1) T. T. 498.

reinheid des harten" zijn plicht, Gods eisch is, totdat hij dien daarin uitsluitend ziet en zich steeds getrouwer met liefde daaraan wijdt [1]). Welnu, dit is, mijns inziens, niet de geheele godsdienst, slechts een belangrijk bestanddeel er van. Wil men zeggen het belangrijkste, het is mij wel. Ook Paulus noemde de liefde de meeste der drie altijd blijvende geestelijke gaven des menschen, en ik heb er vrede mede; zulk eene vergelijkende waardeering van drie grootheden, wier benamingen uit den aard der zaak verschillend verstaan worden en die alle drie onmisbaar zijn, is natuurlijk slechts betrekkelijk juist. Maar te recht liet hij geloof en hoop niet in de liefde opgaan. Zoo mogen wij ook het bezit van eene gezonde godsdienstovertuiging en van levende hoop niet maken tot uitvloeisels der aanvaarding van onze roeping tot reinheid.

Zóo meen ik genoegzaam te hebben toegelicht, waarom ik op de vraag, of godsdienst zonder — of liever met onevenredig gering — streven naar zedelijkheid waarde heeft, bevestigend antwoord. Het bezit eener min of meer goede levensopvatting en wereldbeschouwing, gepaard aan vertrouwen op de toekomst, die, in godsdienstigen vorm gekleed, van eerbied, berusting en blijmoedigheid getuigen en ze wederom aankweeken, is een zegen, al hangt het besef, dat de op God vertrouwende ook zijn plicht moet doen, er slechts los mede samen, ja, al treedt het gevoel van verantwoordelijkheid op den achtergrond. De mensch in wien het beroemde lied „Wie maar den goeden God laat zorgen" weerklank vindt, bezit iets van waarde. Omgekeerd mist hij die naar heiligheid streeft iets kostelijks, indien hij daarbij het geloof in God mist, èn omdat hem dan zelfbewuste hoop op de toekomst ontbreekt, daar hij zich aan het goede wijdt er kome van wat wil, zonder de troostrijke, op den duur onmisbare overtuiging, dat wanneer de mensch zijn plicht doet, dit langs den eenen of den anderen weg tot zijn en anderer geluk leiden moet, èn omdat, zooals Chavannes zegt [2]), de zaligheid der aanbidding hem vreemd blijft. Erkent hierin C. zelf niet, dat in godsdienst zonder zedelijkheid een zegen ligt? „De zaligheid der aanbidding" — geen kleinigheid! — kan genoten worden zonderdat de aanbidder

1) Chav. T. T. 487. 2) T. T. 501.

naar heiligheid streeft; al zal op den duur dit gemis die aanbidding zoo ziekelijk maken, dat de gelukzaligheid er van teloorgaat, en zij eindelijk rampzalig maakt.

Mijne lezers die Rauwenhoff's *Wijsbegeerte van den godsdienst* kennen zullen opmerken, dat mijne bestrijding van Chavannes' meeningen ook tegen eenige der daarin nedergelegde beschouwingen gericht is. Inderdaad is mijne opvatting gedeeltelijk gevormd, mijzelven althans duidelijk geworden, na de lezing van dit werk van mijn terecht diep betreurden vriend. Het zij mij daarom vergund, nog éen punt dat hierop betrekking heeft te bespreken; al behandelden Chavannes en ik het niet in onze opstellen, het hangt nauw met dat waarover wij strijden samen. Wanneer de ideale godsdienst opgaat in het aanvaarden van onze roeping tot reinheid, dan rust ook alle zekerheid in zake van godsdienst op het zoogenaamd postulaat van het zedelijk bewustzijn. Het feit, dat het voor een mensch onmogelijk is zich te ontdoen van het bewustzijn dat er verschil is tusschen goed en kwaad, en er dus een wet is, dit is dan het eenige onwrikbaar punt van uitgang bij de wijsbegeerte van den godsdienst. Non possum non credere esse legem. Het komt niet in mij op, de stevigheid van dezen bodem te betwijfelen, maar hij is veel te eng. Feitelijk rust onze godsdienst, ons geloof, op veel breederen grondslag. „Zeker" zijn voor ons alle waarheden, die wij niet kunnen loochenen zonder op te houden menschen te zijn, dus inkleedingen van eigenaardigheden, die de kundigste en de alleronkundigste, de blijde en de radelooze van smart, de vrome en de verdierlijkte, de mensch die wel bij zijn zinnen is en de krankzinnige, niet kunnen afleggen. Welnu, zulk eene eigenaardigheid is niet alleen het besef dat er verschil is tusschen goed en kwaad en de voorkeur aan het goede gegeven, maar ook het besef dat er verschil is tusschen geluk en ongeluk en het verlangen naar geluk, en het besef dat er verschil is tusschen waar en onwaar en den aandrang om te denken. Denken, voelen, willen zijn in elk mensch aanwezig. In vele menschen slechts in zeer geringe mate. Daarom is van godsdienst — waartoe die drie samenwerken — slechts een zeer zwevend iets volmaakt zeker. Om het dogmatisch uit te drukken: dat God *is*, is onomstootelijk; maar zoo-

dra wij dat woord „God" nader gaan omschrijven, begeeft ons de volkomen zekerheid, — zooals op elk gebied, ook der stoffelijke aanschouwing: zeker zijn wij alleen van het feit dat er iets is hetwelk wij zien, maar hoe dat iets is, zelfs of het meer is dan de vrucht eener hallucinatie, is onzeker. Maar wij gebruiken het woord „zeker" gewoonlijk in betrekkelijken zin, voor eene waarheid waarover alle menschen op wier getuigenis wij prijs stellen het eens zijn. Zoo staan op godsdienstig gebied eenige waarheden voor ons beschaafde en ernstige Protestanten vast — al kunnen millioenen menschen er zelfs niets van vatten. Ook hier is een gemeengoed, dat de menschheid voorgoed heeft verworven door zijn denken, gevoelen en handelen. Dit drievoudig snoer wordt niet verbroken. Hoe meer wij vorderen: dieper denken, fijner gevoelen, krachtiger willen, des te kleiner wordt het aantal onzer gezellen, des te geringer de zekerheid; des te moeilijker wordt het, voor twijfel bewaard te worden. Eindelijk staan wij alleen en rust de zekerheid op geloof aan onszelven, d. i. in de onbedriegelijkheid onzer eigen denkbeelden en gewaarwordingen — juist als op ieder ander gebied van het leven.

In een vrij groot deel van het N. T. treedt het zedelijk bestanddeel van den godsdienst op den achtergrond, o. a. overal waar het geloof aan Jezus' wederkomst op den voorgrond komt. De geschriften en gedeelten van geschriften waarin dit geschiedt kunnen natuurlijk in Chavannes' oog geen genade vinden. Van de voorspellingen in de Apocalypse heet het [1]), dat, al kunnen zij tijdelijk hen voor wie ze bestemd zijn bemoedigen, zij de lezers volstrekt niet (en aucune manière) godsdienstig kunnen maken. De waarheid hierin m. i. is, dat zij het zedelijk ideaal niet verhoogen, maar voorspellingen die haren lezers den moed geven om onder smaad en druk getrouw te blijven aan de godsdienstige en zedelijke waarheden die zij belijden, maken wel degelijk godsdienstiger: zij bewaren voor afval, d. i. daling, en maken door de kracht tot volharding die zij verleenen de beleden waarheden dierbaarder, de geestelijke schatten kostelijker.

---

1) Blz. 138.

Zwakheid in het verstandelijk deel van het godsdienstig leven weegt bij C. wel. Bij de beoordeeling van den brief van Jacobus wordt de gebrekkige redeneertrant in mindering gebracht van den hoogen lof, dien hij aan het geschrift toezwaait. Het schijnt wel, zegt hij, dat de schrijver eigenlijk meent, dat men elkaar liefst niet moest onderwijzen, althans geen theorieën leeren; en dit deugt niet, want een mensch moet denken en kan niet buiten theorieën [1]. Maar dit is toch slechts eene vlek in een allervoortreffelijkst geschrift, omdat daarin de liefde voor God en menschen, zich openbarend in een leven van reinheid en liefde, wordt verdedigd. M. i. moet de oppervlakkigheid van den schrijver in het denken over 's menschen bestemming en roeping zwaarder wegen.

De gebrekkige redeneertrant in den brief aan de Hebreën, waarover hij voortreffelijke dingen zegt [2], heeft — vrees ik — C. onbillijk tegen den schrijver gemaakt. Hij zegt liefst niet veel goeds van hem. Wat hij prijzen moet dient alleen tot verzachting van de scherpe blaam, die hij op hem legt. „Wel is waar omschrijft hij (de schrijver van Hebreën) het geloof. Maar dat is geen geloof in Christus, geen dat in de rijen van het volk Gods inleidt. Het is een vast vertrouwen in Gods beloften, zooals Abraham had toen hij Izaäk aanbood, overtuigd dat dit den almachtigen God niet verhinderen zou hem nakomelingschap te geven, of Rachab, die aan Israëls bestemming geloofde. Tenzij het niet meer was dan bloot eene theologische overtuiging, zooals die dat God de wereld heeft geschapen, enz." [3]) Is dit nu billijk? Zelfs daargelaten de te geringe waarde, aan het geloof in Gods beloften van heil voor het godsdienstig leven toegekend, waarom heet het geloof dat God de wereld heeft geschapen (Hebr. XI : 3) eene theologische, in plaats van eene godsdienstige, overtuiging? Wie geeft C. het recht, het hoogsternstig, zedelijk, bestanddeel van Hebr. XI zoo te miskennen? Waarom vs. 24—27 voorbijgezien: „Door geloof weigerde Mozes een zoon van Farao's dochter te heeten en verkoos hij liever met het volk Gods mishandeld te worden dan een tijdelijk genot van zonde te hebben, daar hij den smaad van Christus voor grooteren rijkdom

1) Vol. II, 166 v. 2) Vol. II, 150 vv. 3) Blz. 156.

hield dan de schatten van Egypte; want hij zag op de belooning, enz." Of moet de eudaemonistische vorm van de laatste woorden al de warmte en diepte van het voorafgaande te niet doen? Is het billijk, te zeggen dat in Hebreeën de bekeering eigenlijk bestaat in het aannemen van Jezus' messianiteit? [1]) Leert Hebr. XII : 1—3 niets meer?

Wanneer C. zegt, dat en dernière analyse de bekeering volgens Hebreeën alleen in l'acceptation de la messianité de Jésus bestaat, laat hij er op volgen: Comme dans le livre des Actes, met verwijzing naar XVI : 31. Dit belooft niet, dat wij van dit boek veel goeds zullen hooren; inderdaad is dit zóo. C. is er zeer weinig mede ingenomen. Het boek is volgens hem uitsluitend samengesteld om den vrede en de eensgezindheid aan de Christenen te prediken [2]). Wat geeft het ons in het belang van den godsdienst? „Het is christelijk; want het wil, dat zij die op de komst van Christus wachten zich van hunne zonde bekeeren en daarvan dus afstand doen, en het is ook zeer christelijk, met zooveel hartstocht te wenschen dat tusschen de broeders vrede heersche. Maar hiermede is ook alles gezegd, wat ten gunste van het boek kan gezegd worden" [3]). Nu, als wij het goed bezien is zelfs dit niet weinig. En dan schuift C. XXVI : 20 te zeer in een hoek, met een: „Il me faut cependant encore relever d'un mot le discours de Paul devant Agrippa et Festus enz." Indien hij dit nu eens met meer dan een enkel woord had vermeld, en XXIV : 25 en andere plaatsen, die getuigen dat des schrijvers christendom ook een zedelijken inhoud had, er bij had gevoegd, had ondersteld, dat de zedelijke eischen, aan de belijdenis van Jezus als den Christus verbonden, den lezers evengoed bekend waren als den schrijver — met hetzelfde recht als waarmede hij Paulus van eene beschuldiging vrijspreekt op grond van eene ondersteldе voorafgegane prediking [4]) — zou hij dan dat streven naar eenheid niet hooger hebben gewaardeerd? Stel eens — de onderstelling is niet te stout — dat dit boek is geschreven in een tijd toen de christelijke gemeenten, terwijl zij zich sterk uitbreidden, groot gevaar liepen te verwilderen: de toevloed van nieuwbekeerden, menschen van zeer geringe verstandelijke en zede-

1) Blz. 158. 2) Blz. 231. 3) Blz. 232. 4) Blz. 76 v.

lijke ontwikkeling, met grove bijgeloovigheden, met dwalingen die niet slechts de ware vroomheid, maar zelfs de eerste beginselen van zedelijkheid in gevaar brachten, ook buitendien met zeer gebrekkige begrippen omtrent goed en kwaad — de zonden waartegen het N. T. en de Apostolische Vaderen waarschuwen laten er ons iets van zien — die toevloed dreigde Jezus' geest te verstikken. Hierover verontrust, wil de schrijver, dat de geloovigen één zijn. Hem zweeft een ideaal vóor oogen: dat hetwelk hij II: 42—47, IV: 32—37 teekent. Het was volgens hem niet anders te bereiken dan door gehoorzaamheid aan de geestelijke overheid, die een duidelijk omschreven leer verkondigen en slechts op bepaalde voorwaarden nieuwe leden aannemen moest. Dientengevolge predikt hij dat ideaal en wijst hij op dien weg. Zijn tijd had niets beters. Volkomen waar nu is C.'s scherpe afkeuring van dat streven, door uitwendige middelen de eenheid der geloovigen te bevorderen. Schoon ontwikkelt hij de waarheid, dat zóo de ware eenheid nimmer tot stand komt [1]). Mocht elke kerkbouwer zijne woorden ter harte nemen! Maar bij de beoordeeling van het boek had op het „katholiek" karakter niet de meeste nadruk mogen gelegd worden. Immers, hoe snijdend waar ook de beschrijving is van den kerkelijken geest: „tout sucre et tout miel pour les enfants soumis, mais qui „a l'horreur du sang" à l'intention des esprits indociles," zij past meer op de Kerk der volgende eeuwen dan op dit boek. En zoo zij voor dit boek geldt, omdat wij hierin de beginselen zien verkondigd, die later, ontwikkeld en toegepast, zooveel kwaad hebben gedaan, dan past zij op de meeste boeken van het N. T., ook op de „hoofdbrieven", waarin, evengoed als in Handelingen, de wordende Kerk duidelijk is te zien.

Moeilijk is de kunst, de feiten goed te groepeeren, het meest licht te laten vallen op die welke het verdienen. In elk geschrift van het N. T. vinden wij iets van Jezus' geest, in geen enkel vinden wij dien volkomen; of wilt ge liever: in alle iets van het zedelijk-godsdienstig ideaal dat ons met meerdere of mindere klaarheid vóor oogen staat en dat wij het meest in de woorden en daden van den synoptischen Christus terug-

---

1) Blz. 234 vv.

vinden en dat wij daarom het evangelie van Jezus noemen; maar de schrijver van geen enkel boek heeft dien idealen godsdienst goed begrepen. Al naar gelang van onze eigenaardige geestesrichting, van onze waardeering der bestanddeelen van den idealen godsdienst, zelfs van eene tijdelijke stemming, waardoor wij een eersten indruk van een boek krijgen — een indruk, niet licht door een anderen te vervangen — stellen wij een geschrift hooger of lager, brengen wij het goede in mindering van het verkeerde, of omgekeerd. Geen twee denkende lezers krijgen denzelfden indruk. Dat C. van sommige een mijns inziens onjuisten ontvangen heeft, het eene te hoog, het andere te laag stelt, heb ik niet verheeld. Maar daar hij ernstig zijne taak opgevat en oprecht naar waarheid zoekende over de bijbelschrijvers de vierschaar gespannen heeft, heeft hij telkens ware dingen gezegd en ze vaak zeer gelukkig gezegd. Moge zijn boek vele lezers vinden en ook daardoor zoowel het O. als het N. T. vele onderzoekers, wien het te doen is, den godsdienst die er in wordt gepredikt steeds beter te leeren kennen!

H. Oort.

DE CANON VAN MARCION.

Was de studie over *Marcion en de Marcionieten*, die met het jaartal 1888 van mijne hand het licht zag, reeds verouderd, toen zij verscheen?

Die vraag voelde ik mij stellen door het oordeel, 'twelk de recensenten over mijn werk velden, en vooral door de omstandigheid, dat prof. van Manen bijna gelijktijdig, immers in den nazomer van 1887, den brief aan de Galaten naar Marcionietische lezing behandelde en tot eigenaardige resultaten kwam. Ook de verschijning van Harnack's *Dogmengeschichte* was posterieur aan de voltooiing van mijn boek, zoodat ik slechts in noten van kennismaking met het in die Geschichte betreffende Marcion geschrevene getuigen kon. Aan van Manen's studie kon ik zelfs geen naschrift wijden. Daar nu de Leidsche hoogleeraar met een geheel nieuwe voorstelling van zaken optrad, terwijl ik op het door hem behandelde punt mij aansloot bij het traditioneele gevoelen, had ik, ware zijn verhandeling een paar maanden vroeger wereldkundig geworden, onvermijdelijk met hem in het krijt moeten treden, 't zij dan om hem te weerleggen, 't zij om mijne beschouwing te wijzigen naar de zijne. Bleek bij nader onderzoek het laatste noodzakelijk te zijn, dan was daarmede het vonnis over mijn boek geveld.

Kwam de gedachte aan deze mogelijkheid reeds van zelf bij mij op, zij werd nog verlevendigd door wat mijn beoordeelaars schreven.

Collega van Loon, na betoogd te hebben, „dat de vorm van ons kanoniek Apostolicum niet anterieur, maar posterieur geacht moet worden in vergelijking met den . . . vorm, die als de Marcionietische ons is overgeleverd", laat er op volgen: „Met ingenomenheid beroep ik mij hierbij op het bij uitstek helder

betoog, dat door den Hoogleeraar van Manen voor deze stelling onlangs in het Theol. Tijdschr. van 1887 met het oog op den Galatenbrief is geleverd. Duidelijk doet hij ons zien, hoe de Marcionietische tekst niet slechts hier en daar de ware lezing teruggeeft, maar over het geheel, vergeleken met den kanonieken tekst, als de meer oorspronkelijke geacht moet worden; terwijl tevens wordt aangetoond, dat de veranderingen met bepaalde dogmatische tendentie zijn aangebracht, de „Verstümmelung" alzoo, voor zooveel den Galaterbrief ten minste betreft, niet aan de zijde van de ketters, maar aan die der Katholieken te zoeken is" [1]).

Collega Bruins, na zijn ongenoegen te kennen gegeven te hebben over de wijze, waarop ik door aansluiting aan Hilgenfeld en Volkmar van de quaestie betreffende den oorsprong van het Marcionietisch evangelie mij afmaak, schrijft: „Mij dunkt, de twijfel heeft hier nog zijn volle recht. Men passe eens de methode, die door Prof. van Manen op zoo uitnemende wijze is aangewend op den Galaterbrief, toe op Marcion's text van het Lucas-evangelie, gelijk wij dien uit Tertullianus en Epiphanius kennen, dan zal men zien, dat de prioriteit van den canonieken tekst dikwijls alles behalve als een paal boven water staat" [2]).

Bij beide heeren hangt deze opvatting samen met zekere voorliefde voor de richting, waarin prof. Loman de oplossing zocht van het probleem der wordingsgeschiedenis van Christendom en Christelijke Kerk. Aangezien ik zelf, blijkens vroeger geschreven artikelen en ten deele zelfs blijkens het aanvaarden van een studie over Marcion, in diezelfde richting mij scheen te bewegen, koesterde men aangaande mij geheel andere verwachtingen. Mijn resultaat heeft de recensenten teleurgesteld. „Voor de oplossing van het vraagstuk brengt Meybooms boek ons dus geen stap verder en dit moest van een monographie over Marcion niet kunnen worden gezegd", klaagt Dr. Bruins [3]). En van Loon schrijft: „Die zich aangordt tot de behandeling van Marcion en de Marcionieten, die dit onderwerp aanpakt, evenals zulks met een paar vorige studiën van den schrijver

1) Bijbl. v. d. Herv. 1888 bl, 28.
2) Theol. Tijdschr. 1888 bl. 83. 3) Bl. 100.

het geval was, met het oog op de hoofdvraag, die in onzen tijd aan de orde is, moest hij ook hier zich niet gedrongen gevoelen de vraag te stellen, of, en zoo ja in hoeverre, van het Marcionietisch vraagstuk licht opgaat over den weg, die thans door Loman en anderen ter oplossing van bedoelde hoofdvraag wordt ingeslagen?" [1]) Bij hem is de vraag gerezen: „of wij van dezen auteur niet iets meer verwachten mochten." Ook verklaart hij over zekere poging van Engelsche zijde, waaraan wij door den titel *Antiqua Mater* herinnerd worden, gaarne „het oordeel van onzen schrijver" te willen vernemen. Twee vogelaars dus met zoet gefluit, die mij willen verlokken om meer dan ik reeds deed te breken met de traditie en met toepassing van de methode-van Manen mijn tenten op te slaan in het kamp ter linkerzijde.

Dat een en ander mij de rust benam en mij noopte mijne resultaten te herzien, kan men zich voorstellen. Ook, dat ik mij gedrongen voelde de „methode, die door Prof. van Manen op zoo uitstekende wijze is aangewend" aan een nader onderzoek te onderwerpen. In de gegeven omstandigheden diende op *Marcion en de Marcionieten* een kleine nabetrachting te volgen. Ik geef haar in deze bladzijden, bij voorbaat mijne verontschuldigingen aanbiedende voor het geval, dat ik degenen, die iets beters van mij verwachten, andermaal mocht hebben teleurgesteld.

Allereerst dan een antwoord op de vraag, waarom ik niet meer rechtstreeks mijn studie dienstbaar maakte aan een oplossing van het door prof. Loman aan de orde gestelde vraagstuk.

Inderdaad is er tusschen dat vraagstuk en mijn boek het allernauwste verband. *Marcion en de Marcionieten* was mijnerzijds het derde in de reeks artikelen, die ik wijdde aan het onderwerp. Eerst kwamen ter sprake de Openbaring en de Hebraeërbrief. Beide malen was de conclusie, dat wel beschouwd die boeken, bolwerk van het traditioneele gevoelen, tegen de hypothese-Loman weinig of geen bezwaren opleverden. In een tijdschriftartikel mocht die conclusie aldus geformuleerd wor-

---

1) Bl. 27.

den, nademaal een tijdschriftartikel min of meer een ephemeride is en als zoodanig bij uitnemendheid geschikt in den strijd over quaesties van den dag zich te mengen. Zij werd met zeker voorbehoud, aarzelend om zoo te zeggen, voorgedragen, omdat wij aan een definitief oordeel over wat prof. Loman beproefde mijns inziens nog in de verte niet toe waren. Dit voorbehoud werd tot nu toe niet opgeheven. Wij verkeeren nog in de periode der proefnemingen. Vandaar ook in *Marcion en de Marcionieten* zekere omzichtigheid. Daarenboven is, wat in een tijdschrift-artikel voegzaam is, in een uitvoerig werk niet altijd op zijn plaats. Een boek maakt meer aanspraak op blijvende waarde. Ten einde dus de bruikbaarheid van mijn geschrift voor anderen op den langen duur niet te zeer in gevaar te brengen, moest ik mij beperken in het behandelen van tijdelijke quaestiën. De conclusie was evenwel geen andere, dan die der straks bedoelde artikelen. „Wat Marcion betreft kan prof. Loman zijn gang gaan," zoo zou zij geformuleerd kunnen worden. Welke poorten open staan en welke gesloten zijn voor wie in die richting zich te bewegen wenscht, heb ik aangewezen. Maar ik deed het niet uitdrukkelijk. Door niet meer dan volstrekt noodzakelijk was met den inhoud van mijn boek saam te vlechten de behandeling van tijdelijke quaestiën, maakte ik het, trachtte ik het althans te maken, tot een meer harmonisch en duurzaam geheel.

Ten anderen de vraag, waarom ik niet als van Manen de mogelijkheid onderstelde, dat bij Marcion veeleer dan bij de Catholieken de oorspronkelijke tekst van evangelie en brieven te vinden is, of minstens deugdelijke gronden aanvoerde voor mijn volharding bij de traditioneele leer.

Wat dit laatste betreft, het was vooral Dr. J. A. Bruins, die mij gemakzucht te laste legde. „Zoo de schrijver al geen nieuw licht kon ontsteken, moest hij in elk geval afdoende gronden hebben aangetoond, waarom hij het oude licht voor het ware houdt", verklaarde hij [1]). Het gebruik, dat ik maakte van Volkmar's onderzoek naar het Evangelie van Marcion en van dat van Hilgenfeld naar zijn Apostolicon achtte hij onvoldoende. Onder den schijn van met tekst-critische studiën mij

1) Bl. 100.

niet te willen inlaten, zou ik mij hebben afgemaakt van wat allereerst op mijnen weg lag [1]).

Ik vermoed, dat mijn recensent, toen hij deze aanklacht tegen mij indiende, min of meer verkeerde onder den indruk van het straks vermelde artikel van van Manen en voorbijzag, of niet wist, omdat hij het niet weten kon, dat de voltooiing van mijn boek aan het schrijven van den Leidschen hoogleeraar voorafging, zoodat van die zijde de verplichting om critiek te oefenen mij niet was opgelegd. En in 't algemeen? Toen Volkmar het Evangelie van Marcion behandelde, schreef hij een boek van meer dan tweehonderdvijftig compres gedrukte bladzijden, en ook de studie van Hilgenfeld over het Apostolicon nam alleszins belangrijke afmetingen aan. Zou het verstandig geweest zijn, zelfs maar beschouwd uit het oogpunt van de kans om voor mijn werk een uitgever te vinden, en anders uit het oogpunt van harmonieuse verdeeling der stof, indien ik hoofdstukken van soortgelijken omvang opgenomen had in mijn boek? In dien zin was het bedoeld, toen ik verklaarde, dat tekstcritische studiën uitgesloten moesten blijven. Het boek had er geen plaats voor. De lezers mochten er niet mee worden vermoeid. De auteur intusschen verzuimde niet die studiën onder zijn voorbereidende werkzaamheden op te nemen en op goede gronden zijn overtuiging te vestigen, dat met Volkmar en Hilgenfeld, wat de resultaten betreft, in hoofdzaak mocht worden meegegaan. Die studiën kunnen gefaald hebben, die overtuiging kan een dwaling zijn, maar een verwijt verdient, dunkt mij, de schrijver ter wille van de methode, die hij volgde, niet.

Een andere vraag is, of ik bij mijn overtuiging blijven kan, nu prof. van Manen zoo krachtig met een tegenovergesteld gevoelen voor den dag gekomen is.

Die vraag heb ik natuurlijk mij zelven gesteld en er een antwoord op gezocht.

Welk antwoord?

Dit moge blijken uit wat hier verder volgt.

---

1) Bl. 77, 86.

Aan het slot zijner opmerkingen betreffende wijzigingen, die de tekst van Paulus' brief aan de Galaten, gelijk Marcion dien gelezen heeft, van catholieke zijde waarschijnlijk heeft ondergaan, herinnert de hooggeleerde schrijver, en bij herhaling, „dat het de bedoeling niet kan zijn op stelligen toon te verklaren, dat deze dingen zich aldus hebben toegedragen.''

Er is iets verrassends in die bewering.

„Aldus,'' dat wil zeggen, zooals het in de verhandeling werd uiteengezet. „Op stelligen toon,'' dit schijnt te beteekenen, dat de lezer door den schijn van stoute beweringen zich niet moet laten verschalken. Waar de toon stellig scheen, lag daarom beslistheid juist niet altijd in de bedoeling. De schrijver beoogde een proeve te geven, die aan het terechtwijzend en aanvullend oordeel van bevoegden onderworpen blijft. Een proeve, zou men kunnen zeggen, van wat men door toepassing zijner methode verkrijgen kan, een treffend bewijs, hoe ver men het met die toepassing in zekere richting brengen kan.

„Het is allerminst ondenkbaar, dat Marcion's tekst hier en daar, hetzij veel of weinig, afweek van het oorspronkelijke,'' laat hij er reeds terstond op volgen. De mogelijkheid, dat de door hem ontworpen Ur-Galatenbrief met dien van Marcion niet samenviel, of dat achter beiden een derde lag, blijft openstaan. Ook zal hij niet beweren, dat niets hem ontgaan is bij zijn streven om den tekst van Marcion, als meer oorspronkelijk dan de canonieke, te herstellen. Misschien zullen nog meer volzinnen als aanvankelijk niet aanwezig geschrapt of anderen als weggelaten weder ingevoegd moeten worden. Wat de schrijver leverde, was een proeve en niets meer.

Wij nemen nota van deze mededeeling. Door haar voorgelicht zetten wij ons tot een tweede lezing neer. Wij weten nu *cum grano salis* op te vatten zoo menige verzekering, die aanvankelijk ons bedwelmde, gedachtig aan het feit, dat van Manen's steeds min of meer forsche schrijftrant een zachteren, min stelligen toon in vele gevallen nu eenmaal niet gedoogt.

En dan verklaar ik allereerst en van ganscher harte, dat de „proeve'' in den hier bedoelden zin van het woord een schitterende proeve heeten mag!

Ruim tachtig bladzijden verpletterende betoogen, ongerekend de pagina's, gewijd aan de geschiedenis en den stand van het

vraagstuk! Klemmende redeneeringen, waar geen speld kan worden tusschen gestoken! Rechte wegen en omwegen, beurtelings of gelijktijdig, maar allen onfeilbaar leidende tot het doel! En dat zonder partijdigheid! Integendeel, ook de bezwaren worden te berde gebracht! Opgespoord zelfs, ondersteld! Soms wordt er zooveel gewicht aan toegekend, dat men haast begint te beseffen, welke diensten ze zouden kunnen bewijzen in een pleidooi voor een tegenovergesteld gevoelen. Daarbij niet weinig geleerdheid en groote belezenheid! Wie de beide artikelen heeft doorgelezen en geraakt is onder den indruk van vorm en inhoud, zou zijn oogen haast niet gelooven, als aan het slot hem twijfelingen worden voorgelegd, of deze dingen wel alzoo zich hebben toegedragen. Hij zal onwillekeurig meenen, dat de zaak is uitgemaakt. Reeds terstond in het begin, als Hiëronymus melding maakt van een afwijkende lezing bij Marcion, waarvan noch Tertullianus, noch Epiphanius toonen kennis te dragen, blijkt, dat er voldoende reden is, om die lezing betrouwbaarder te achten dan den canonieken tekst. En zoo telkens. Wie ook de zegslieden zijn, die rechtstreeks of zijdelings Marcion in verdenking brachten van tekstvervalsching, steeds treden zij met succes als getuigen op voor het bestaan van een vóór-canonieken Marcionietischen Galatenbrief. De lezing, waarop zij doelen, blijkt altijd de ware. En niet geringer is de evidentie, als van Manen zelf het werk der patres voortzet en afwijkingen registreert, die tusschen den tekst van Marcion en den catholieken bestaan moeten hebben. Zelfs eindigt de verhandeling met de uitgave van een vermoedelijken tekst, vijf bladzijden grieksch, waarin slechts hier en daar eenige stippellijnen te kennen geven, dat het oorspronkelijk handschrift van den Galatenbrief nog niet volledig en in al zijn zuiverheid is aan het licht gebracht.

„Doch dit doet juist mijn twijfel rijzen."

Het resultaat is te mooi!

Cave canem! dacht ik na de eerste lectuur dezer glorierijke bladzijden en voor een tweede maal zette ik mij neer met een schrijfstift, om het overweldigend betoog van kantteekeningen te voorzien. Die kantteekeningen zijn vele geworden. Ik zal ze hier niet afschrijven, noch ook de verhandeling volgen op den voet, om critiek te leveren van denzelfden om-

vang. Toch wil ik eenige punten aanstippen, ter herinnering, dat het iets anders is zich aan te gorden ten strijde, iets anders zich te ontgorden, of wel, dat men beren niet verkoopen moet eer ze geschoten zijn.

Om te beginnen bij het begin, volgens Hiëronymus zou Marcion uit Gal. 1 : 1, *Παῦλος ἀπόστολος, οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων, οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*, de woorden *καὶ θεοῦ πατρός* hebben weggelaten. „Werd nu," vraagt van Manen, „*καὶ θεοῦ πατρός* door Marcion geschrapt of door eenig catholiek schrijver ingelascht?" En als Hilgenfeld die vraag beantwoordt met de gissing, dat die woorden bloot toevallig of door toedoen van later levende Marcionieten uit Marcion's canon verdwenen zijn, zegt hij: „Een derde is mogelijk. Marcion kan den meest oorspronkelijken tekst hebben bewaard." Tertullianus en Epiphanius zullen over de afwijking zijn heen gegleden. Zij deden dat wel meer. Ook wisten zij, dat Marcion elders de opwekking van Christus door God erkende. Verschil van overtuiging behoefde hier dus niet te bestaan. Tertullianus was overigens met de afwijkende lezing niet onbekend. Immers terwijl hij tegenover Praxeas uit Gal. 1 : 1 aanhaalt *per Jesum Christum et Deum patrem*, verzekert hij elders, dat volgens Marcion Paulus zich een apostel noemt *per Jesum Christum*.

Tertullianus had dus den Marcionietischen tekst wel goed in zijn hoofd!

Toch gleed hij over de variant heen! En dat, terwijl de Marcionietische lezing voor een catholiek bezwaarlijk te rijmen was met „het elders gelezen en aanvaarde feit, dat Christus door God was opgewekt uit de dooden," zoo slecht te rijmen, dat een inlassching noodig geoordeeld werd, „ten einde den tekst in overeenstemming te brengen met het katholiek geworden geloof, dat toch eigenlijk niet Christus zich zelf" — men vergelijke Joh. 2 : 19 en 10 : 18 — „maar dat God Vader hem had opgewekt." „De rechtzinnige partij", heet hij, „had belang bij de aanvulling, doch Marcion niet bij de besnoeiing."

Zou in een betoog van tegenovergestelde strekking, zoo mag ik vragen, de ketterjager Tertullianus, die de gelegenheid om een catholiek belang te behartigen achteloos laat voorbijgaan,

door over een ketterij van Marcion stillekens heen te glijden, er bij van Manen zoo goed zijn afgekomen, en zou de hoogleeraar onder andere omstandigheden niet met dezelfde vrijmoedigheid ondersteld hebben, dat het exemplaar van Marcion's Galatenbrief, waarover Hiëronymus beschikte, defect was, onder het copiéeren geleden had?

Doch de getuigenissen der kerkvaders zijn hier van ondergeschikt belang. Een nauwkeurige beschouwing van den tekst, met en zonder de woorden *καὶ θεοῦ πατρός*, zal den doorslag geven. Met verwijzing naar de uiteenloopende verklaringen der commentatoren en de elkaar uitsluitende gissingen van critici, vraagt de schrijver: „Hoe kan „Jezus Christus en God-Vader", als één geheel, staan tegenover een mensch? Heeft ooit iemand er aan gedacht, „God-Vader voor een mensch te houden, zooals die onderstelling wel kon opkomen bij het noemen van „Jezus-Christus"? Welken zin kan die samenkoppeling van „Jezus-Christus" en „God-Vader" hebben? Waartoe de vermelding, dat deze genen heeft opgewekt uit de dooden?"

Men ziet, de bezwaren zijn menigvuldig. Zij verdwijnen als sneeuw voor de zon, als de woorden in quaestie worden weggelaten. „Paulus, een apostel, niet van wege menschen, noch door een mensch, maar door Jezus Christus, die zich zelf heeft opgewekt uit de dooden", zal er gestaan hebben. „*Niet van wege menschen*, d. w. z. zijn apostolaat wortelt niet in eenige macht of wil van menschen, maar van Hem, aan wien van zelf wordt gedacht, als men beproeft de tegenstelling te vinden: niet van wege menschen, maar ... van wege God. *Noch door een mensch*, d. w. z. niet eenig mensch was het middel, waardoor hij tot apostel werd geroepen, maar „Jezus Christus, die zich heeft opgewekt van de dooden", m. a. w. niet de mensch Jezus, gelijk hij eenmaal op aarde leefde en werkte, maar de uit het graf in het leven wedergekeerde, nu verheerlijkte, hemelsche Jezus."

Men zou zeggen, indien bij het zoeken naar een tegenstelling na de *menschen* als van zelf wordt gedacht aan *God*, dan was de toevoeging van *καὶ θεοῦ πατρός* nog zoo onredelijk niet. De vermelding van den Vader, die den Zoon opwekte, beantwoordde dan nog beter aan het doel, dan de herinnering aan den zich zelf het leven teruggevenden Christus. En wat

de duisterheid van den volzin betreft, is het zoo onmogelijk bij de woorden οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου te denken aan de combinatie: de menschheid in het algemeen en een enkelen mensch in het bijzonder en daartegenover bij de woorden ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν omgekeerd aan: den Christus als den mindere in betrekking tot den Vader als zijn meerdere? Een afdaling eerst, een opklimming vervolgens? De tegenstelling bleef dan zuiver: niet van wege de menschen, maar van wege God.

Daarmede is niet gezegd, dat van Manen het mis heeft. Mijnentwege werden de geïncrimineerde woorden in den Urbrief gemist. Maar dit, dat hij slechts *de mogelijkheid* bewezen heeft van het oorspronkelijk bestaan van een kortere lezing. Mogelijkheid nu is nog geen werkelijkheid. Veel dingen zijn mogelijk. De geschiedenis weet tal van mogelijkheden op te sommen, waarmede critici geopereerd hebben. Doch ook hier is het spreekwoord toepasselijk: „Beter één vogel in de hand, dan tien in de lucht!"

Het gaat natuurlijk niet aan op deze wijze al van Manen's conjecturen, de door hem zelf gevondene zoomin als die door Tertullianus, Epiphanius, Hiëronymus of Chrysostomus, als getuigen aangaande Marcion, hem werden aan de hand gedaan, te zamen meer dan vijftig in getal, afzonderlijk in behandeling te nemen. Ik doe slechts hier en daar een greep.

„Wij komen aan een meer ernstig verwijt tegen den ketter," lees ik op blz. 468. „Hij zou zich hebben vergrepen aan H. 3 : 6—9." Het is de vermelding van Abrahams geloof, hem aangerekend tot gerechtigheid; een „mentio Abrahæ" en als zoodanig van dubbel belang.

Een eerste bezwaar heet, wat den inhoud betreft, dat de uitdrukking „zonen van Abraham" in vs. 7 op de geloovigen doelt, terwijl in vs. 16 bij σπέρμα Ἀβραάμ aan den Christus wordt gedacht en in vs. 26 gewag gemaakt wordt van υἱοὶ τῆς πίστεως of van υἱοὶ θεοῦ, zonder verwijzing naar Abraham. Ik vraag weer, zou van Manen deze argumenten zwaar laten wegen, als zij van tegenovergestelde zijde hem voor de voeten geworpen werden? En voorts, de samenhang heet te wenschen over te laten. Er zal een onderwerp ter sprake gebracht zijn, dat „noch met het onmiddellijk voorafgaande, noch met het onmid-

dellijk volgende in eenig oorzakelijk verband staat." Oorzakelijk verband? Kan het ook te veel gevergd zijn zulk oorzakelijk verband te verlangen? Oorzakelijk verband met het onmiddelijk voorafgaande en volgende? Kan de knoop, die de gedachten samenbindt, niet buiten het verband gezocht moeten worden? „Er werd gehandeld, vs. 2—5, over hetgeen de ervaring had geleerd betreffende de waarde van het beginsel des geloofs boven dat der wet. Daaraan worden andere beschouwingen betreffende hetzelfde onderwerp, de waarde van het geloof en de onwaarde van de wet, vs. 10 vgg., vastgeknoopt. Wat beteekent nu tusschen die beide deelen van het betoog de verwijzing naar Abraham en den ondersteld en samenhang tusschen hem en de geloovigen onder de Christenen?" Aldus van Manen. Het komt mij voor, dat hier de stilistische onvolkomenheden, waaraan wij nu eenmaal in het N. T. gewend zijn, breeder worden uitgemeten, dan noodig was. Gehandeld over hetgeen de ervaring had geleerd betreffende de waarde van het beginsel des geloofs boven dat der wet? Wordt het nu niet te mooi gemaakt? Er werd eenvoudig een beroep gedaan op de bekeerings-geschiedenis der Galatiërs. Ἐξ ἀκοῆς πίστεως waren zij christenen geworden. Nu beginnen zij in hun onverstand voorliefde te krijgen voor de ἔργα νόμου. Begonnen zijnde met den geest schenen zij te willen eindigen met het vleesch. Waarom? Misschien omdat hun van geloofwaardige zijde verzekerd was, dat zij zonder de ἔργα νόμου niet behoorden tot de erfgenamen van Vader Abraham. In dat geval was een betoog van het tegendeel volkomen op zijn plaats. Niet „andere beschouwingen betreffende hetzelfde onderwerp" waren er dan aan toegevoegd. Zoo zou het mogen heeten, als men eerst vs. 6—9 heeft weggedacht en in vs. 2—5 een bespiegeling meent te vinden betreffende de waarde van het beginsel des geloofs. In den tekst, zooals hij nu luidt, kan wel degelijk oorzakelijk verband aanwezig zijn tusschen de onderdeelen. De redeneering, die de Galatiërs op het dwaalspoor bracht, kan van zelf de aandacht des schrijvers hebben heengeleid naar Abraham, en toen eenmaal Abraham's rechtvaardiging uit geloof en niet uit werken der wet aan de orde was, volgde al het andere van zelf. Een „kniebuiging voor joodschgezinde lezers, die zich gaarne ook als nieuwe geloovigen zonen van Abraham genoemd

en gewezen zagen op Oudtestamentische teksten ten bewijze van de waarheid des Christendoms?" O ja, dat kan deze verwijzing naar den aartsvader geweest zijn. Maar ook een alleszins geoorloofde vinding eener apologetische methode. En ook een handig gekozen voorbeeld in dienst van doeltreffende polemiek.

Op de bespreking van deze pericoop volgt, daarmee samenhangende, eene van de vss. 10 en 11. Hilgenfeld onderstelde, dat Marcion deze verzen wijzigde, om na het schrappen van 6—9 de vereischte aansluiting te verkrijgen. Voor van Manen vervalt deze onderstelling en in plaats van een gewijzigden, zoekt hij bij Marcion een meer oorspronkelijken tekst.

Epiphanius schreef: Μάθετε ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται· ὅσοι γὰρ ὑπὸ νόμον, ὑπὸ κατάραν εἰσίν· ὁ δὲ ποίησας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς. Deze woorden beantwoorden respectievelijk aan Gal. 3 : 11*b*, 10*a* en 12*b*, met dien verstande, dat de uitdrukking ὑπὸ νόμον de plaats innam van ἐξ ἔργων νόμου en μάθετε van δῆλον. De vraag is nu, heeft Epiphanius de woorden in deze volgorde gevonden of het gelezene slechts vluchtig geëxcerpeerd? Dat dit laatste mogelijk is, ontkent van Manen niet, maar hij heeft toch groote neiging, om de afwijking te laten berusten op een van de canonieke afwijkende lezing bij Marcion. Daarbij komt hem te stade, dat Tertullianus, de verzen besprekende, niet met alle onderdeelen daarvan bekendheid verraadt. Slechts op de vss. 10*a* en 11*b* komen toespelingen voor. Marcion kan dus, zoo niet „geheel," dan toch „gedeeltelijk," van den canonieken tekst op dit punt zijn afgeweken. „Het beroep op de woorden uit de Schrift, vs. 10*b*, kwam bij hem waarschijnlijk.... voor zonder γέγραπται." Epiphanius zou allicht van dit γέγραπται gebruik hebben gemaakt, indien hij het bij Marcion gevonden had.... ten bewijze, dat Marcion hier toch, in strijd met zijn beginsel, woorden uit de oude Schrift overnam." Daarmee dan gaat van Manen aan het tekst-herstellen. — Opmerkelijk. Straks werd ondersteld, dat Tertullianus en Epiphanius over zeker punt henengleden, met verwaarloozing van een catholiek belang. En eenige bladzijden verder zullen wij betreffende een soortgelijk γέγραπται lezen, eerst, dat het te plechtig zou luiden in Marcion's mond als betrekking hebbende op „een geëerbiedigde Schrift," en

dan, dat er geen reden te bedenken is, waarom Marcion het opzettelijk zou hebben weggelaten, indien hij het gevonden had. Wekt dit niet den schijn, alsof de argumentatie neiging heeft zich te voegen naar het probandum? — De herstelde tekst houdt dan het midden tusschen — laat mij zeggen — het excerpt van Epiphanius en de verzen, zooals wij ze lezen. Daarna vraagt de criticus: „Wat is nu waarschijnlijker, dat deze tekst of dat de kanonieke de meest oorspronkelijke is?" Ter aanbeveling van den door hem zelf geconcipiëerden wijst hij op de „treffende tegenstelling" tusschen *τοῦτο μόνον θέλω μαθεῖν ἀφ' ὑμῶν*, vs. 2, en het nu vs. 6 wordende *μάθετε κ. τ. λ.* Is dat niet wat ver gezocht? — „Het laat zich niet inzien, waarom Marcion dit *μάθετε* bijgeschreven en vs. 11 van zijn plaats genomen zou hebben." Als van Manen niet elders beproefde van de verandering een verklaring te geven, zou men willen vragen: laat het zich wèl inzien, waarom de catholieke redactor, met opoffering van de „treffende tegenstelling," dat *μάθετε* wegliet en door *δῆλον* verving? — „Noch, waarom hij *ὑπο νόμον* in plaats van *ἐξ ἔργων νόμου* zou hebben geschreven." Straks vernemen wij: „Om de hardheid der oorspronkelijke verklaring werd mede, ten gevalle der oude vrienden van de wet, *ὑπὸ νόμον*, vs. 10*a*, veranderd in *ἐξ ἔργων νόμου*." Is dit niet te groote fijngevoeligheid ondersteld bij de vrienden der wet? En zouden die zoo gemakkelijk zijn te paaien geweest? En even te voren had van Manen, toen hij verandering van Marcionietische zijde ondenkbaar achtte, laten volgen: „al zullen wij dadelijk erkennen, dat dit *ὑπὸ νόμον* hier veel treffender klinkt." — Voorts „laat de kanonieke tekst ons vruchteloos vragen naar den samenhang tusschen vs. 10 en vs. 5." Wel te verstaan, als eerst de verzen 6—9 als een invoegsel uit het verband verwijderd zijn! En even vroeger heette dit invoegsel mede hierdoor als invoegsel openbaar geworden te zijn, dat zekere lieden „met een gerust geweten vs. 10 kunnen lezen onmiddellijk na vs. 5." — Onbeantwoord heet ook de vraag te blijven, „wat vs. 11 nog wil bewijzen, nadat wij vs. 10 gelezen hebben." Maar wie zegt, dat de oorspronkelijke schrijver niet mag schuldig staan aan zekere breedsprakigheid? — De invoeging van *γέγραπται γάρ* bij het beroep op de Schrift, vs. 10*b*, geschiedde ten bate van hen, wier eer-

bied voor de wet zich kon stooten aan de harde verklaring, dat leven *onder de wet* gelijk staat met *vervloekt zijn*." Wederom die fijngevoeligheid van de vrienden der wet! Zou het balsem geweest zijn in hunne wonde te weten, dat die harde verklaring schriftuurlijk was? De redactor zal toch niet bedoeld hebben: Het staat wel geschreven, maar wat de Schrift zegt, blijve voor rekening der Schrift!? In zijne plaats had ik liever, in dien tijd van vrijmoedig inkrimpen en uitbreiden van teksten, de voorwerpen mijner ontferming door een lacune dan door zulk een invoeging geriefd. — Dat „onze bijschrijver het nu overbodig geworden en daarom door latere afschrijvers weggelatene ὅτι" behield, pleit mede niet vóór hem, en evenmin, dat hij de woorden πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου liet staan, als hij wist, dat in Deuteronomium (27 : 26) ἐν πᾶσι τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου te lezen stond, gesteld altijd, dat letterlijk citeeren een vereischte was. — „Onze katholieke bewerker gaf voorts aan de in den aanhef van vs. 10 overgeslagen woorden, doch natuurlijk zonder μάθετε, een plaats aan het slot van vs. 11, waardoor dit in zijn geheel eenigszins moest worden gewijzigd. Misschien ook werd het eerste ὅτι herhaald in de onderstelling, dat de onmiddellijk volgende woorden mede tot eenige Schrift behoorden, en kwam δέ benevens δῆλον er bij, toen men de twee gedeelten van het nieuw gevormd en reeds met παρὰ τῷ θεῷ verrijkte vers als één geheel wilde doen beschouwen." Men ziet, een gemakkelijke taak had deze redactor niet. Hij haalde zich vrij wat werk op den hals. Zooveel werk, dat de beschrijving van zijnen arbeid bij mij op den weeromstuit werkt en mij te meer geneigd zou maken te volharden bij het traditioneele gevoelen. Veel aannemelijker dunkt het mij, dat een marcioniet, die geen Abrahamskind wil heeten, uit een paulinischen brief eenige verzen over Abraham schrapt, dan dat een catholiek ze inlaschte, onder de verplichting van wanhopige pogingen te doen, om, veranderende en omzettende, knutselende en feilende, een geheel te fabriceeren, dat toch nog zooveel te wenschen overlaat!

Van gunstiger conditie is van Manen wat betreft de invoeging van Gal. 3 : 15—25, in zoover zijn voorstelling van zaken

op dit punt aannemelijker schijnt. Evenveel blijven ook hier bedenkingen genoeg over.

„Vs. 26... past uitmuntend bij vs. 14," met deze opmerking begint het betoog, 't welk leidt tot de conclusie: „dat stuk past hier slecht." — Inderdaad, na de vermelding van de in Christus met den zegen van Abraham gezegende heidenen, gezegend *ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως* (vs. 14), kan gevoegelijk volgen: *πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ* of *πίστεως ἐστέ* (vs. 26). Maar die laatste woorden zouden ook wel kunnen aansluiten aan vs. 8, *ἡ γραφή... προευηγγελίσατο τῷ Ἀβραὰμ ὅτι ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη*, of aan vs. 9, *ὥστε οἱ ἐκ πίστεως εὐλογοῦνται σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ*. Of m. a. w. bij den eigenaardigen schrijftrant der N. T. brieven is het in vele gevallen zeer mogelijk een pericoop uit het verband te lichten, zonder dat iemand daarom nog op het vermoeden behoeft te komen, dat er een stuk uit het „oorspronkelijk werk" is „zoek geraakt." En, de pericoop in quaestie zal een onderwerp ter sprake brengen, „dat nu niet aan de orde is en in geen rechtstreeksch verband staat met het onmiddellijk voorafgaande." Koos de redactor dan niet een zeer ongeschikte plaats voor zijn inlassching? Of, indien hij meende ter wille van zekere oogmerken aan de uitweiding hier een plaats te mogen geven, kan de oorspronkelijke schrijver dezelfde meening niet gekoesterd hebben? — Maar, er zal tegenspraak zijn tusschen het invoegsel en wat er aan voorafgaat. „Niets wat het vroeger gezegde, vs. 10—14, aanvult of ophelder; integendeel niet weinig, wat lijnrecht daar tegenover staat." Heel gevat schildert van Manen die tegenstelling, wanneer hij den redactor laat redeneeren als volgt: „Onder de wet, *ὑπὸ νόμον*, zijn was niet: leven onder een vloek. Neen, maar veeleer: een opzettelijk gevormd, een voorbereid en bestemd worden voor het toekomstig heerlijk leven des geloofs, *πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συνκλειόμενοι εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι*, vs. 23. Men zegge dan ook niet, met vs. 12, dat er geen verband is tusschen de wet en het geloof (wij zouden zeggen: tusschen de Wet en het Evangelie). Integendeel, de eerste moet voorafgaan aan het laatste, dat streng genomen zonder haar niet denkbaar is. Het geloof mag den staf niet breken over de

wet, al staat het ongetwijfeld veel hooger, *εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία, οὐκέτι ἐξ ἐπαγγελίας*, vs. 18. Zij is niet in strijd met de beloften Gods, vs. 21; veeleer zelf van hoogeren, goddelijken oorsprong, vs. 19. Het gaat dus eigenlijk niet aan, met vs. 13, te zeggen, dat Christus ons van haar vloek heeft verlost. Een zoo vijandige tegenstelling, waarbij de wet wordt gedacht als een Christus en Gode vijandige macht, heeft geen recht van bestaan [1]." De canonieke bewerker, de vriend van Abraham, die „water mengt in den klaren wijn, die te kras was naar veler joodschgezinden smaak," zal zijn best gedaan hebben, om de tijdelijke waarde der wet en haren nauwen samenhang met het geloof in het licht te stellen, zonder daarbij de opmerking te verzuimen, dat de wet toch niet het hoogste is en veeleer staat ver beneden het geloof, dat haar bestemming is, voorbij te gaan. „Als Katholiek schrijver moet hij immers trachten elkander afstootende en uitsluitende beschouwingen te vereenigen, opdat haar onderscheiden vrienden zich onderling leeren verstaan en verzoenen [2]." Heel aardig voorgesteld! Maar het geval is ook denkbaar, dat een oorspronkelijk schrijver, na een tijd lang in zekere richting zich bewogen te hebben, op zijn schreden terugkeert om een anderen weg te kiezen, 't zij om zijn onderwerp van verschillende kanten te bezien, of om overdreven gevolgtrekkingen te voorkomen, of om tegen den schijn van eenzijdigheid op zijn hoede te zijn. — Ook wat er gezegd wordt van de gebrekkige aansluiting tusschen vs. 25 en vs. 26 en van des schrijvers „tastbare worstelingen, om te ontkomen aan de keus: de wet is van God of zij is niet van God afkomstig," getuigt meer van ijver om het pleidooi te winnen, dan dat het trouw aan „het traditioneele gevoelen" onmogelijk zou maken. Waarom *γάρ* niet de redegevende verbinding zou mogen vormen tusschen het *οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν εἶναι* en het *υἱοὶ εἶναι*, is niet in te zien. Evenmin, waarom *ἐστε* in *ἐγενήθητε* of, liever nog, na *ἐσμεν* in *ἐγενήθημεν* diende veranderd te zijn. Elders lezen wij veel goedgunstiger: „In dezen samenhang heeft de overgang van den eersten persoon *ἐλάβομεν*, vs. 14,... tot den tweeden *ἐστε*, vs. 26, niets wat bevreemding wekt, al zou *ἐσμεν* ons

1) Blz. 478. 2) Blz. 479.

niet hebben verbaasd" [1]). Dit „niet verbaasd" is karakteristiek. Onder andere omstandigheden zou zeker geschreven zijn „verwacht". Ook komt wat hier aan logica en stijl gezegd wordt te ontbreken ten slotte neer op het hoofd van van Manen's catholieken vriend. Welk recht is er om aan den oorspronkelijken schrijver van den brief in dezen hoogere eischen te stellen dan aan hem? En wat die „tastbare worstelingen" betreft, ja, het relatieve te moeten waardeeren in betrekking tot het absolute is altijd een moeilijk werk. Het onderwerp doet denken aan de evolutieleer in verband met den categorischen imperatief. Indien een schrijver, dit onderwerp behandelende, voor zijn lezers het een en ander te vragen overliet, zou het zoo onverklaarbaar zijn? Zoo zal het dan ook zaak zijn, zacht te oordeelen over den schrijver van den Galatenbrief. Daarenboven, wat rest er, wanneer men uit Gal. 3 de door van Manen gesignaleerde verzen amoveert? Indien ik het nalees in zijn „vermoedelijken tekst" [2]), dan treft mij een beknoptheid, die mij nu juist niet zoo oorspronkelijk dunkt. Als Cicero geen tijd had om een korten brief te schrijven, dan schreef hij een langen, en er zijn nog auteurs, voor wie revideeren van het geschrevene gelijkstaat met besnoeien. Op welke gronden steunt het vermoeden, dat de schrijver aan de Galaten zoo bij uitnemendheid den tact had om kort en krachtig te zijn?

Maar genoeg. Ik mag niet te veel van mijn lezers vergen. Zoo bedwelmend als bij eerste, vluchtige lezing het artikel van prof. van Manen op mij werkte, zoo weinig blijvend bleek de indruk, toen ik aan het controleeren ging. Niet dat het stuk niet een rijkdom van treffende opmerkingen zou bevatten. Niet dat de critici, die aan het herstellen van den oorspronkelijken tekst hunne krachten wijden, zonder groote schade deze critische studie zouden kunnen verwaarloozen. Maar het betoog als zoodanig, dat Marcion den brief van Paulus aan de Galaten bewaard heeft in den vergelijkender wijs gesproken meest oorspronkelijken vorm, dat betoog in zijn geheel laat plaats voor twijfelingen over.

Als van Manen zijn slotsom opmaakt, zeggende: „Niet één beschuldiging werd steekhoudend bevonden; niet één afwijking

---

1) Bl. 450. 2) Bl. 530.

getuigde tegen Marcion", dan vraag ik in gemoede: moet dit geen argwaan wekken? Als wij opmerken, hoe van Manen de verschillende lezingen rangschikt en verklaart in heur ontstaan en samenhang, dan is het ons soms, als hoorden wij het gras der tekstveranderingen groeien. Een „non liquet" bestaat hier niet. De geheele brief, zooals Marcion dien las, behoudens enkele door stippellijnen aangeduide hiaten, komt uit het critisch proces voor den dag. Kan dit vertrouwen inboezemen? Indien ik beproef een voorstelling te vormen van den bewerker, die volgens van Manen den paulinischen brief in een catholieken zal hebben hervormd, dan moet ik het ongelijksoortigste bij elkander voegen. Ter eener zijde een kunstig overleg en een spitsvondigheid, die aan het ongeloofelijke grenzen, wanneer hij bij joodschgezinde lezers gevoeligheid onderstelt voor paulinische ketterijen en die gevoeligheid te sparen zoekt, en aan de andere zijde de grofste onnadenkendheid, wanneer hij gansche fragmenten inlascht ter plaatse, waar ze niet behooren, en zoo, dat de onvoegzaamheid terstond in de oogen springt. Aan de eene zijde een angstvallig knutselen en polijsten om een lapwerk tot stand te brengen, dat niettemin slechts lapwerk blijft, en aan den anderen kant groote vrijmoedigheid in het schrappen van wat hem niet aanstaat of in het tusschenvoegen van wat hem dienen kan. Nu eens kunstige pogingen om uitdrukkingen te verzachten, die hij geheel had kunnen wegnemen, en dan weer misschien een vrijmoedig gebruik van het snoeimes, waar hij met zachtere maatregelen had kunnen volstaan.

Van Manen zal zeggen, dat hij niet al die tekstveranderingen toeschrijft aan denzelfden redactor. Hij spreekt ook van zusterhanden, die werkzaam geweest zijn. Maar laat mij hem dan omgekeerd vragen, waarom hij aan hetzelfde ur-marcionietische handschrift de lezingen toeschrijft, die de meest uiteenloopende catholieke schrijvers beweren bij Marcion gevonden te hebben. Is uit dit oogpunt beschouwd reeds terstond in 't begin, bij Gal. 1 : 1, het gebruik, dat hij maakt van Hiëronymus, niet karakteristiek? Als van catholieke zijde bij voortduring, om zoo te zeggen, gearbeid is aan de teksten, kan hetzelfde niet het geval geweest zijn van marcionietischen kant? Ook dit is nog een bezwaar te meer, dat van Manen

al de handen vereenigt op één hoofd en met zooveel verzekerdheid spreekt van den brief volgens Marcion.

En die brief moet de oorspronkelijke geweest zijn! „Wat zou dezen man uit Pontus hebben kunnen bewegen, het door hem, waar dan ook, gevonden handschrift te verminken? Daarvoor laat zich geen reden gissen" [1]. „Het was in zijn dagen nog geen kenmerk van rechtzinnigheid, Paulus' brieven te erkennen" [2]. De bedoeling is vermoedelijk, dat hij den Galatenbrief had kunnen ter zijde laten, indien hij hem niet aanstond. „Hij was waarlijk vrij genoeg in zijn bewegingen." „Hij had, om zoo te zeggen, evengoed andere of geen geschriften kunnen verzamelen". O zeker! „Die daad, zij moge door de omstandigheden zijn aanbevolen, Marcion volbracht haar vrijwillig." Maar was zij door de omstandigheden aanbevolen, misschien noopten diezelfde omstandigheden er toe, den tekst der gewaardeerde geschriften te wijzigen. Dit wijzigen behoeft daarom nog geen verminken te heeten. Dat is de taal der catholieke partijgangers van vóór dezen. Wij stellen al die tekstveranderingen, die oudtijds ondernomen werden, op ééne lijn en bewaren er onze kalmte bij. Aan „een heimelijken lust in het vervalschen van teksten" denken wij in geen geval. En op de vraag: „hoe dan het verschijnsel te verklaren, dat hij de schennende hand nooit heeft uitgestoken naar het O. T.?" [3]), antwoorden wij, dat deze vergelijking niet opgaat. „Hij", sc. de marcionietische richting, heeft, figuurlijk gesproken, wel degelijk de schennende hand geslagen aan het O. T. Zij heeft er deerlijk den spot mee gedreven. Maar aan pogingen, om van dat O. T. een voor on- en anti-joodsche Marcionieten bruikbaar boek te maken, waagde zij zich niet. Dat ware de moriaan geschuurd. Daarentegen was het ontjoodschen van geschriften van paulinisch-christelijke richting misschien een dankbaar, een de moeite loonend werk!

Maar zoo zou ik van den Galatenbrief in quaestie ongemerkt overgaan tot een behandeling van den canon van Marcion, waarover ik straks nog het een en ander te zeggen heb. Betreffende van Manens poging nog dit. Een verzwarende omstandigheid is, dat kort te voren de heeren Pierson en Naber

---

1) Bl. 501. 2) Bl. 502. 3) Bl. 503.

met soortgelijk pogen als het zijne fiasco hebben gemaakt. Van Manen zelf heeft er indertijd het noodige van gezegd. Nu komt hij met een tweede proeve van soortgelijk gehalte. De parallel is volkomen. Bij Pierson-Naber een oorspronkelijk joodsch geschrift, gechristianiseerd door Paulus episcopus. Bij van Manen een paulinische brief, omgewerkt door een catholieken redacteur. Men zou zeggen, dat, indien deze dichotomieën beantwoordden aan een werkelijkheid, die in onzen canonieken Galatenbrief aanwezig is, zij min of meer moesten samenvallen. In plaats daarvan, welk een hemelsbreed verschil! Volgens eerstgenoemde operateurs ligt bij Gal. 2 : 14 de grens tusschen de pars historica en de pars dogmatica. In het eerste gedeelte heeten de verzen 1 : 8, 11, 12, 15, 16, 22; 2 : 5, 6 „apostoli cujusdam", de overigen van Paulus episcopus. In het tweede hoofdstuk is het origineel van vs. 14—21 door Paulus episcopus tot onkenbaar wordens toe omgewerkt. Met name zijn de vss. 15—17 ingevoegd. In het derde zijn aan Paulus episcopus, in onderscheiding van zijn voorganger, toe te schrijven de vss. 1, 2—5, 13, 14; glossen in vs. 16 en 24 en voorts vs. 16—29. Uit het vierde moeten vervallen de verzen 4*b*, 5, 6*c*, 24*b*—25*a* en kleinere glossen, en is vs. 12—20 een „locus interpositus", een „pericope male mulcata". Voorts is van Paulus episcopus c. 5 : 1—15 en 19—26; 6 : 2 ten deele en 6 : 9, 10. Van Manen zoekt de verbasteringen achtereenvolgens in 1 : 1, 6, 7, 8, 9; 2 : 5, 16; 3 : 6—9, 10, 11, 13, 14, 15—24, 26, 27, 29; 4 : 1, 2, 4, 6, 7, 8, 10, 21—31; 5 : 1, 3, 9—14, 19—21, 24; 6 : 2, 6, 7, 9, 10, 13 en 17, in alle deze plaatsen op grond van mededeelingen van kerkvaders, en voorts op grond van eigen gissing in 1 : 4, 5, 13, 14, 15, 23, 24; 2 : 2*b*, 6, 7, 8, 10, 12, 14, 15—17, 21; 3 : 4—5; 4 : 13—14, 17—18; 5 : 6, 8, 12, 15, 16 en 6 : 8, 't zij de catholieke bewerking slechts enkele woorden raakte of gansche pericopen betrof. Men merkt, het zijn twee verschillende werelden, waarin men zich hier beweegt. Zelfs waar de voegen elkaar schijnen te dekken, bij den locus interpositus 4 : 12—20, laten Pierson en Naber den catholieken omwerker eindigen, juist waar hij volgens van Manen begint. Indien de studie niet te ernstig ware, zou men kunnen onderstellen, dat zij een voortzetting bedoelde van de polemiek tegen de *Verisimilia*. En dan zou deze laatste de

meest bloedige zijn, een afdoend bewijs, dat men soortgelijke litterarische problemen op velerlei wijzen kan oplossen, en dat, of al een criticus op zegevierende wijze aantoont, hoe een litterarisch proces kan zijn verloopen, de assurantie, waarmede hij optreedt, nog geen bewijs is, „dat deze dingen zich aldus hebben toegedragen". Nog een derde proeve van die kracht en de geheele kans op zekerheid aangaande den oorsprong van den Galatenbrief, die in den laatsten tijd reeds zoo droevig veel lijden moest, is voorgoed verkeken!

Evenwel was het mij bij deze bespreking van de door van Manen toegepaste methode minder te doen om hare resultaten betreffende den in behandeling genomen Paulinischen brief, dan wel om hare waarde met betrekking tot de bepaling van omvang en inhoud van den canon van Marcion.

Zal werkelijk Marcion geacht mogen worden in het bezit geweest te zijn van canonieke geschriften van hoogere oorspronkelijkheid en mitsdien ook van meerdere zuiverheid dan de Catholieken, zoodat aan zijnen canon boven dien der Catholieken waarde moet worden toegekend, dan moet de prioriteit, niet enkel van Marcion's Galatenbrief, maar van geheel zijn Apostolicon en daarenboven van zijn Evangelie te constateeren zijn. Wij kunnen dan met de enkele welgeslaagde proeve, die van Manen ons leverde, niet volstaan. Geheel de door Volkmar en Hilgenfeld verrichte arbeid ter weerlegging van het vermoeden, dat Marcion's Lucas de Ur-Lucas, zijn Paulus de origineele Paulus wezen zou, moet dan teniet gedaan worden.

Men bedenke, wat dit in zich sluit!

Het succes der genoemde heeren scheen volkomen. De tegenpartij gaf zich gewonnen. Geen mindere dan Baur streek voor hen de vlag. Hebben deze mannen zich dan ten onrechte laten bang maken en zou ten slotte kunnen blijken, dat de waarheid aan hunne zijde en niet aan den kant der overwinnaars was?

„Het zou in de geschiedenis der historische kritiek zulk een vreemd verschijnsel niet zijn, indien onder den invloed van andere, vroeger niet in het oog gevatte verschijnselen, de eerste indruk der kritiek . . . bij slot van rekening toch de ware bleek te zijn," zegt van Loon [1]). — Natuurlijk, de cri-

1) Bl. 27.

tiek kan dwalen en op hare schreden terugkeeren. Maar in het gegeven geval dunkt mij de kans toch gering. 't Geld hier geen conjectuur, zoo verleidelijk mogelijk aanbevolen, maar een nauwgezette detailstudie.

Wie ze achtereenvolgens leest, de boeken en artikelen, die de verhouding bespreken tusschen Marcion's canon en dien der Catholieken, moet toch wel den indruk krijgen, zou ik meenen, dat hij hier in voorwaarts schrijdende richting zich beweegt.

Het was niet toevallig, dat Baur voor Volkmar zich terugtrok en dat aan Hilgenfeld in dezen zoo goed als het laatste woord gelaten is. De discussie werd gestaakt, omdat de zaak beslist scheen. Wie zal den handschoen voor de verslagen partij weer opvatten?

Indien het aan prof. van Manen gelukt was te bewijzen, dat inderdaad bij Marcion de brief aan de Galaten in den vergelijkenderwijs meest oorspronkelijken vorm te vinden is, ja, dan ware het schier ondenkbare geschied. Dan zou herleefd zijn, wat dood scheen. En met toepassing dierzelfde methode zou dan ook wat verder als dwaling in dezen werd ter zijde gesteld, als waarheid kunnen gerehabiliteerd worden.

Maar is het hem gelukt?

Ik kan dat niet toegeven.

Om die reden kan ik ook niet gelooven, dat toepassing der hier gevolgde methode op de verdere, aan Marcionieten en Catholieken gemeenschappelijk eigene, geschriften den canon van Marcion als den oorspronkelijken vindiceeren zal.

Nu ja, er loopen brieven onder, waarmede van Manen gauw klaar zou zijn. Minder beteekenende, als die, waarvan kerkvaders verzekerden, dat zij het aan hun kortheid te danken hadden, dat zij aan de vernielzucht van Marcion ontsnapten, kunnen zoo goed geacht worden van marcionietischen als van catholieken oorsprong te zijn geweest. Maar hoe met de brieven van aanbelang? Hoe met die aan de Romeinen en aan de Corinthen?

Men heeft getwijfeld, of deze laatsten in hun oorspronkelijken staat tot ons gekomen zijn. Werpen de varianten der marcionietische lezing op oorsprong en samenstelling eenig licht?

Die aan de Corinthen schijnen de Marcionieten op onbeduidende kleinigheden na gelezen te hebben, zooals wij. Levert

deze omstandigheid een argument tegen gissingen als die van Straatman en consorten?

Ook vermoedt men, dat er brieven aan de Corinthen voor ons verloren zijn gegaan. Verdient het geen opmerking, dat zij in den canon van Marcion evenmin als in dien der Catholieken zijn bewaard gebleven?

Als de Ur-Galatenbrief uit Marcion zoo ongerept hersteld kan worden, zou men niet verwachten, dat ook het duister, dat over de wording der andere brieven ligt, door de marcionietische overlevering zou verdreven worden?

In stede daarvan, wat vinden wij? Hoogstens eenige verschillen, die van waarde bevonden worden voor de tekstcritiek!

En zelfs bij den brief aan de Romeinen, tegen welks ongerepten staat de bezwaren het menigvuldigst zijn, komen wij met Marcion niet op een beter spoor. — De beide laatste hoofdstukken zal hij weggelaten hebben. „Ab eo, ubi scriptum est: quod non ex fide est peccatum est, usque ad finem cuncta dissecuit", zegt Origenes [1]), en Tertullianus, zonder er uitdrukkelijk melding van te maken, schijnt deze verzekering te bevestigen, door met zijn aanhalingen en besprekingen niet verder te gaan, dan tot het veertiende hoofdstuk. Maar had dan de brief bij Marcion in het geheel geen slot? Vermoedelijk niet, want Origenes onderscheidt uitdrukkelijk de door Marcion geschonden (temerata) handschriften van anderen, waarin de woorden van Rom. 16 : 25 zich onmiddellijk aansloten aan Rom. 14 : 28. Een brief, die dood liep dus! Maar wijst dit op een bijzondere oorspronkelijkheid, een *Deus ex machina* voor de critiek? — En wat de verdere „foveae" betreft, die Marcion heet gegraven te hebben, er kan quaestie zijn over het ontbreken van eenige verzen in het tweede hoofdstuk. Desgelijks over het al of niet aanwezig zijn, geheel of ten deele, van de pericopen over den geest en het zuchtend schepsel in Rom. 8 en over de verharding van Israël in Rom. 9. Ook deze mogelijkheden lossen het vraagstuk van de integriteit des briefs niet op. In geen enkel opzicht vallen ze samen met de ontledingen, die door deskundigen zijn beproefd. Toch zou een canon van Marcion, die als zoodanig anterieur was

1) Comm. in Ep. ad. Rom. 16 : 25.

aan dien der Catholieken, in den trant, waarin de door van Manen gerestaureerde Galatenbrief anterieur was aan het catholieke kunstwerk, dat er uit groeide, tal van tekstcritische en inleidings-wetenschappelijke problemen tot klaarheid moeten brengen.

Ik kan dan ook de gedachte niet van mij afzetten, dat het al te onstuimig verlangen om duisternis te vervangen door licht mijne beide recensenten er toe bewoog, van dien prae-catholieken canon der Marcionieten zooveel heil te verwachten.

Wat men hoopt, gelooft men gaarne. Maar passie was steeds een slechte raadgeefster bij de critiek!

In de argumenten der beide heeren meen ik daarvan de bewijzen te ontdekken.

Van Loon maakt met voorliefde gebruik van de omstandigheid, dat de inscriptie ἐν Ἐφέσῳ, in den brief van dien naam, in de handschriften niet stereotiep is en dat volgens Tertullianus en Epiphanius Marcion dezen brief als aan de Laodicaeërs gericht beschouwde. Hij acht het verklaarbaar, dat de Catholieken zich ergerden aan het denkbeeld, dat Paulus met zooveel waardeering zou geschreven hebben aan een gemeente, die hun uit Apoc. 3 : 14 vgg. van zoo ongunstige zijde bekend was, en laat op deze gissing volgen: „Hoe begrijpelijk, dat zij — bedoelde Catholieken — gedachtig aan een gemeente, van welke in ditzelfde verband ten minste iets goeds gezegd wordt (Apoc. 2 : 1 vgg.), dat hatelijke ἐν Λαοδικείᾳ door een ἐν Ἐφέσῳ vervingen!" [1]) Ik heb er niet tegen, dat de lezing ἐν Λαοδικείᾳ een oudere geacht wordt dan die ἐν Ἐφέσῳ. Ook niet, dat het voorschrift in Col. 4 : 16, „wanneer deze zendbrief van u zal gelezen zijn, maakt dat hij ook in de gemeente der Laodicensen gelezen worde," aangemerkt wordt als de naaste aanleiding tot de samenstelling van den, grootendeels naar dien aan de Colossensen gecopiëerden, oorspronkelijk aan de Laodicensen gerichten, sedert van opschrift veranderden Ephesen-brief — ofschoon ik dan weer niet begrijp, waarom de Catholieken, plus royalistes que le roi, aan de Laodicensen brieven zouden willen onthouden, als hun Paulus zelf hen waardig keurt ze te lezen. Maar mijnentwege bewaarden de Marcionieten een zuiverder traditie

1) Blz. 28.

aangaande het adres van den brief, dan de Catholieken, al blijft het bevreemdend, dat uit de handschriften alle sporen van dat ἐν Λαοδικείᾳ verdwenen zijn. Doch onbevredigd laat mij de gissing, dat op grond van het Openbaringsboek het opschrift veranderd zal zijn, met name het flauwhartige Laodicaea zal zijn vervangen door Ephese, de gemeente, waarvan in hetzelfde verband „ten minste iets goeds" gezegd wordt. Indien dergelijke motieven de keus van den titel bepaalden, waarom dan niet aan een plaats van onverdachte reputatie de voorkeur gegeven boven eene, die de eerste liefde verliet en op het punt stond van als een onbekeerde te worden beroofd van haren kandelaar? [1])

Ook bij de bladzijden, die Dr. Bruins aan Marcion's Lucas-evangelie wijdde, heb ik eenige kantteekeningen te leveren.

Bruins meent, dat, wel verre dat door Volkmar de „Hauptentscheidung für immer" zou zijn „herbeigeführt", integendeel de twijfel nog zijn volle recht heeft.

Liever dan deze verzekering hadde ik het bewijs gelezen, dat Volkmar, toen hij zijn triumfkreet slaakte, ten onrechte zich beroemde als een die zich mocht losmaken.

Het gold „das Prioritäts-Verhältniss der beiden Evangelien." Twintig compres gedrukte bladzijden had Volkmar daarover vol geschreven, [2]) en niet weinige daarvan uitsluitend over een studie van de plaats, die het verhaal van Jezus' optreden te Nazareth in het paulinisch evangelie inneemt. Lucas onderscheidt zich van Matthæus o. a. hier door, dat hij terstond in den aanvang van zijn evangelie over Jezus te Nazareth het vonnis laat vellen. Met die geschiedenis opent hij, na het verhaal van geboorte en doop en verzoeking in de woestijn, de beschrijving van Jezus' openbare werkzaamheid, zonder te bedenken, dat de vermelding van reeds te Capernaüm verrichte wonderen (Luc. 4 : 23), hoe geoorloofd ook in een symbolisch tafereel, bij een realistische opvatting tot moeielijkheden leiden moest. Marcion sluit zich in deze voorstelling van zaken bij Lucas aan, wat betreft de vooraanstelling van het gebeurde te Nazareth. Dubbel welkom kan hem het tafereel geweest zijn.

1) Op. 2 : 4 vgg.
2) Das Evangelium Marcions, Leipzig 1852 S. 130—150.

De daarin geschilderde verhouding tusschen den Christus en Israël was naar zijn smaak, en de wijze, waarop de vervolgde zich aan zijn vervolgers onttrekt, doet aan de schijngestalten van het doketisme denken. Maar hij laat er de genezing van den bezetene te Capernaüm aan voorafgaan, volgens Volkmar, om de onevenredigheid uit den weg te ruimen, waarop zoo even gedoeld werd. Marcions Christus daalt dus uit den hemel te Capernaüm neer, openbaart er zijn wondermacht, ondervindt te Nazareth de onontvankelijkheid der bewoners en keert naar Capernaüm terug. Dat dit de gang van zaken was in het Marcionietisch evangelie, toont Volkmar aan. Dan getuigt hij: „So aber hat sich die Existenz eines der lucanischen Darstellung specifisch entsprechenden Abschnittes vom Aergerniss in Nazareth im Evangelium M.'s nicht blos als die verbürgteste Thatsache gezeigt, sondern est is auch näher zugesehen nach allen Seiten hin die Aufnahme, beziehungsweise Umstellung des Stücks so klar, dass darüber wohl *kein* Zweifel mehr sein kann [1]". Zijn redeneering luidt: „In den *Anfang* des Evangeliums überhaupt hat das Stück vom Aergerniss in der Vaterstadt nur von dem gezogen werden können, der 1) das motiviviren wollte, dass Jezus nicht in seinem Nazareth seinen Wohnsitz genommen habe, 2) in diesem Übergang von der Vaterstadt zu Andern ein Vorbild von dem Übergang des Christenthums überhaupt zu den Nicht-Vaterlands-Genossen erkannte. Nur aus diesem Grunde ist das Aergerniss in Nazareth aus der Mitte des Evangeliums an den Anfang entrückt worden; es gehört aber dazu nothwendig, dass es denn auch *an der Spitze* des ganzen öffentlichen Auftretens Christi, dass er *vor* dem Übergang zu Capernaum, diesem Ort *ausserhalb* der Vaterstadt — d. h. diesem Abbild des Wirkungskreises ausserhalb des *Vaterlandes* überhaupt — seine Stelle habe. [2]" Ter verduidelijking vervolgt hij: „Das Aergerniss in Nazareth d. h. das Aergerniss, welches das Judenthum an Christus nahm und weshalb es ihn verstiess, die darin liegende Idée, dass das Heil überhaupt nicht dem verstockten Judenthum sondern der phönicischen Wittwe, dem syrischen Heiden bestimmt sei, bildet in dieser Ausbildung obendrein so sehr das *Programm* dieses pau-

1) S. 147. 2) S. 149.

linischen Evangeliums, dass es nur an der Spitze des ganzen eigentlichen Evangeliums einen Sinn hat. Indem es also für Marcion an die zweite Stelle rücken musste, so aber doch im Anfang blieb, verräth es sich auf das bestimmteste, dass sein Evangelium nicht vom frühern Evangelium unmittelbar sondern von dessen special lucanischen Redaction abhängt." En na nog overwogen te hebben, tot hoever naar beide zijden deze vooraanstelling van de pericoop op de verdere rangschikking der stof van invloed moet zijn geweest, concludeert hij: „Von so grossem Einfluss auf diese bedeutendsten Abweichungen des Lucas-Evangeliums vom allgemeinen Evangelium überhaupt ist die paulinische Neuerung zu Anfang; und wie *Marcion* mit aller Evidenz da nur die specifisch lucanische Gestaltung benutzt und bei allem fast wörtlichen Beibehalten des Vorgefundenen doch wesentlich geändert, nämlich einer ganz andern, einer ultrapaulinischen Anschauung anzupassen gesucht hat, so hat zwar *Baur* die so gewonnene Gewissheit wohl erschüttern aber durch seine scharfsinnige Bestreitung nur zur völligen Bestätigung führen können, dass das gnostische Evangelium nicht vom ursprünglichen Evangelium selbst, sondern nur von der speciell lucanischen Redaction desselben nach seiner ganzen Gliederung abhängt, das unser Lucas-Evangelium *im ganzen wenigstens und wesentlich* die Grundlage für dieses gewesen ist, wenn auch der gnostiker dabei das ursprüngliche Evangelium gekannt und für seine Zwecke gelegentlich benutzt hat [1])".

Dat na kennisneming van dit betoog in de schatting van Dr. Bruins de twijfel nog zijn volle recht behield, is mogelijk, maar waarom dan niet even vluchtig de fouten aangegeven, die hij in de redeneering ontdekte? Met de methode van Manen wil hij nu tot andere resultaten komen. Hadde hij dan slechts enkele proeven gegeven van wat men met toepassing dier methode in dezen verkrijgen kan! Want „dat de prioriteit van den canonieken tekst dikwijls alles behalve als een paal boven water staat," is een waarheid, die niet meer behoeft aan het licht gebracht te worden. Èn Volkmar èn Hilgenfeld kwamen tot de conclusie, dat er in Evangelie en Apostolicon naar ca-

---

1) S 149.

tholieke lezing posterieure bestanddeelen aanwezig zijn. En dat over het anterieur of posterieur karakter van sommige lezingen verschillend gedacht kan worden, bewijzen de debatten, door deskundigen daarover gevoerd. Van palen boven water dus weinig sprake. Maar iets anders is het te beweren, dat Marcions evangelie aan een vóórcanonieke redactie van Lucas zich aansluit, iets anders te onderstellen, dat de origine van het Lucas-evangelie bij de Marcionieten te zoeken is.

„Men overwege, wat waarschijnlijker is, dat het Katholicisme een kettersch geschrift na behoorlijke kunstbewerking annexeert of het omgekeerde," schrijft Dr. Bruins, en hij voor zich houdt het met de eerste mogelijkheid.

Zoo wordt de quaestie in het algemeen gesteld. Zij kan dus in het algemeen behandeld worden. Een kettersch geschrift. Niet een evangelie alleen, maar ook apostolische brieven. Wat is waarschijnlijker, dat de litteratuur, die den canon van Marcion vormde, van Marcionietischen of van Judaeo-catholieken oorsprong was?

Bij den geringen omvang onzer kennis van het Marcionitisme kunnen wij natuurlijk niet al te boud spreken, maar het komt mij voor, dat Dr. Bruins ons zelf de gegevens aan de hand doet, om op die vraag een ander antwoord te geven dan hij.

„Men lette op het feit," zegt hij, „dat het Evangelie, zooals dit dan volgens de getuigenis van Tertulliaan en Epiphanius, door de Marcionieten zou zijn gekend en gebruikt, nog zoo vol is van anti-marcionietische bestanddeelen, dat Harnack er van zegt: „Dass Marcion sich das nach Lucas benannte Evangelium erwählt hat, ist als ein Nothbehelf anzusehen, denn dieses Evangelium . . . fügte sich in seiner überlieferten Form nur um weniges besser in das Marcionitische Christenthum als die drei übrigen [1])." Juist! Aangaande de paulinische brieven valt hetzelfde op te merken. Zoo schreef Ritschl: „Wir. . . müssen glauben, dass Marcion. . . eingesehen haben wird, dass um die paulinischen Briefe mit seinem System in allen Punkten in Einklang zu bringen keine einzelne Abänderungen helfen konnten, dass es also nur galt Paulus' Schriften entweder ganz

1) Bl. 83.

oder gar nicht anzuerkennen [1]." En prof. Loman: „Een man als Marcion, die zijne christelijke tijdgenooten afkeer van het O. T. in zijn geheel, afkeer van den aldaar gepredikten God, tracht in te prenten, kan niet te gelijkertijd het Evangelie van Lucas en de tien Paulus-brieven als afspiegelingen van den waren godsdienst hebben aangeprezen, al ware 't ook, dat hij vooraf die oorkonden zoo had besnoeid, als Tertullianus zelf hem verwijt [2]."

Inderdaad, zoo zijn de verhoudingen. De inhoud der onder de Marcionieten gangbare geschriften is van dien aard, dat zekere onevenredigheid tusschen dien inhoud en denken en streven der Marcionieten in elk geval nog overblijft.

„Men geve zich rekenschap van het vreemde verschijnsel, dat Marcion zulk een evangelie tot het zijne maakt," raadt nu Dr. Bruins.

Ik keer dat woord om en zeg: Men geve zich rekenschap van het vreemde verschijnsel, dat aan Marcionietische zijde een evangelie en paulinische brieven vervaardigd worden, uitvloeisels van Marcionietische denkwijze, voertuigen van Marcionietische ideeën, hulpmiddelen bij Marcionietische propaganda, die ten slotte blijken zoo onvolkomen te beantwoorden aan de behoeften der Marcionieten, hun karakter zoo onzuiver uitdrukken. Ware in hunne kringen die litteratuur ontstaan, zij zou zeker scherper den stempel dragen van hunnen geest.

„Men overwege, wat waarschijnlijker is, dat het Katholicisme een kettersch geschrift na behoorlijke kunstbewerking annexeert, of het omgekeerde."

Ja, wat is waarschijnlijker?

In het vierde evangelie heeft de critiek een origineele catholieke conceptie erkend, waarin van de meest uiteenloopende richtingen de hoofdideeën verwerkt werden, waarin aan de leer van logos en paracleet, aan het dualisme en het doketisme der gnostieken en aan wat dies meer zij, zooveel plaats werd ingeruimd, als door de belangen van Kerk en Christendom geëischt werd. Een echt catholieke arbeid! Al de ketterijen overbodig maken door ze allen tot zekere hoogte te wettigen!

---

1) Das Ev. Marcion 1846. S. 156.
2) Theol. Tijdschr. 1882 bl. 310.

Aan allen een tot hiertoe en niet verder toe te roepen! Maar een geheel nieuw geschrift moest daartoe dienen. Door aldus een aan veelzijdige behoeften beantwoordend Christusbeeld te ontwerpen, gaf het Catholicisme blijk van souvereine macht. Maar iets anders dunkt het mij, de afwijkende richtingen heur credo afhandig te maken, door geschriften te annexeeren, na ze kunstbewerkingen te hebben laten ondergaan. Dit laatste is meer het werk der zwakkere partij.

De vraag is, hoe wij ons de verhoudingen tusschen de Catholieken en de Marcionieten hebben voor te stellen.

De eersten stonden op oud-testamentischen bodem. De laatsten dreven den spot met den inhoud des Ouden Testaments. De God der eersten was tevens de God der joodsche vaderen. De God der laatsten had met den oud-testamentischen Schepper van hemel en aarde niets uit te staan.

Hoe hebben wij ons nu de verhouding tusschen de beide richtingen te denken? Welke was de meer oorspronkelijke, welke de machtigste?

Het Marcionitisme kan van Klein-Aziatischen, meer bijzonder Pontischen oorsprong geweest zijn. Onder den invloed van Indisch-Parsische en Alexandrijnsche ideeën kan het zeker wijsgeerig monotheïsme ontwikkeld hebben, dat ruimte liet voor christologische bespiegelingen, in den trant van de avataren-leer der Indiërs of de leer van den ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ van Philo. Het kan door den arbeid van scheppende, geniale persoonlijkheden afgeronde stelsels van wereld- en levensbeschouwing gevormd hebben en in het bezit geraakt zijn van een litteratuur, waarin de vleeschwording Gods ten dienste der menschheid beschreven werd en aan den „apostel" bij uitnemendheid, als vertegenwoordiger van het streven, als verkondiger van de waarheden der richting, het woord gegund werd. Bij zijn verbreiding van het Oosten naar het Westen kan het Marcionitisme gedreigd hebben een verwante godsdienstige beweging, van joodschen oorsprong, zich aansluitende aan de messiaansche verwachtingen van Israël, het Judaeo-catholicisme, te overvleugelen en het gedwongen hebben, op lijfsbehoud bedacht, met de nieuwe leeringen rekening te houden. Het Marcionitisme als het sterkere kan op het Catholicisme als het zwakkere hebben geïnfluenceerd. Het kan er van zijn geest

in hebben overgestort, het zijn litteratuur onwillekeurig hebben opgedrongen. Ten slotte kan de overwonnene overwinnaar geworden zijn, in dien zin, dat het Catholicisme naar het uiterlijke het veld behield, maar naar het innerlijke een marcionietisch karakter aannam, eigenaar geworden van een marcionietisch evangelie en een marcionietisch apostolicon, ten onrechte zich beroemende op hoogeren ouderdom en op het bezit van onveranderde waarheid met oud-apostolisch gezag.

Bij zoodanige voorstelling van den loop van zaken past, meen ik, de bewering, dat het oorspronkelijke Lucas-evangelie en de echte Paulinische brieven bij Marcion te vinden zijn.

Maar daartegen pleit, dat geheel die litteratuur, ook na aftrek van wat de „kunstbewerking" der annexeerende catholieke partij er aan heeft toegebracht, een te eigenaardig joodsch karakter draagt, dan dat zij buiten joodsche invloeden om zou kunnen zijn in het leven getreden. Geschriften van zuiver marcionietischen oorsprong zouden, te oordeelen naar alles wat de bestrijders van het Marcionitisme ons als het specifiek kenmerk der richting aan de hand deden, zeer zeker een ander karakter gedragen hebben.

Daarom blijf ik voor mij geneigd, het er vooralsnog voor te houden, dat het omgekeerde het geval is geweest. Uit de joodsch-godsdienstige gemeenschap van Israël en zijn proselyten ontwikkelde zich een christelijk-godsdienstige gemeenschap. Naar gelang van omstandigheden, plaatselijke en tijdelijke omstandigheden, voerde daarin het joodsche of het heidensche element den boventoon. Judaïstische en paulinische en straks catholieke geschriften circuleerden. Met die strooming, de oorspronkelijke, de machtigste, vermengde zich een meer radicale, van volbloed heidensche origine. Uit den aard der zaak voelde zij zich het meest aangetrokken door de linkerzijde. De paulinische kant van het Christendom heeft meer dan de judaïstische hare sympathie. Maar ook aan dien kant ontdekken de vertegenwoordigers van die richting nog te veel sporen van een voor hen ongenietbaar jodendom. Wat naar judaïsme zweemt, stuit hem tegen de borst. Gelijk de Catholieken het apostolische het ware en daarom het oorspronkelijke noemen, zoo zij het ultra-paulinische. In dien geest gaan zij aan 't hervormen. Zij nemen de litteratuur ter hand en

wagen zich aan een zuiverings-proces. De catholieke Lucas wordt in een marcionietischen Lucas omgeschapen. Door stukken van paulinische brieven wordt hier en daar de pen gehaald. Een ijdel pogen, een „Nothbehelf!" Wat van joodschen oorsprong is, kan niet ontjoodscht worden. De onmiskenbare teekenen van afkomst blijven voortbestaan. Het gezag van het traditioneele doet zich gelden, totdat allengskens de zuiver heidensche en de joodsch-universalistische richting zelfstandig zich ontwikkelen, blijken bij elkander niet te passen en beide haar wegen gaan. De canon der joodsch-catholieke partij is ten deele en gewijzigd het eigendom geworden van de concurreerende marcionietische, en terwijl zich beiden op een eigen standpunt plaatsen, meent elk op zijn beurt de historische lijn te hebben vastgehouden. „Ego meun evangelium verum dico, Marcion suum; ego Marcionis affirmo adulteratum, Marcion meum [1])."

Het komt mij voor, dat deze voorstelling van zaken alleen in overeenstemming is met het feit, dat de canon der Marcionieten een zoo joodsch karakter draagt. Zij moeten erfgenamen geworden zijn van de litteratuur, die zoo onvolledig hun geest weerspiegelt en die zij toch zoo vele eeuwen lang bewaard hebben. Zij moeten onder den invloed geraakt zijn van bestaande ideeën en kunnen niet omgekeerd de formuleering hunner ideeën vermaakt hebben aan de Catholieke kerk.

Dit wat betreft de gesteldheid der verschillende, onder de Marcionieten gangbare boeken. Nu nog een woord over het totaal dier boeken, den dusgenoemden „canon" van Marcion.

Harnack heeft de gissing geopperd, dat aan de Gnostieken de eer toekomt, het eerst verzamelingen van canonieke boeken te hebben aangelegd. „Man darf mit hoher Wahrscheinlichkeit behaupten," zegt hij, „dass die Idee einer Kanonischen Sammlung Christlicher Schriften zuerst bei den Gnostikern aufgetaucht sei." Hij verklaart dit nader met de woorden: „Diese hatten eine solche Sammlung wirklich nöthig, während alle Diejenigen, welche das A. T. als Offenbarungsurkunde anerkannten und christlich interpretirten, zunächst einer neuen Urkunde nicht bedürften. Aus den zahlreichen, uns erhaltenen

1) Tert. adv. Marc. IV 4.

Fragmenten gnostischer Commentare zu N. T. lichen Schriften erkennen wir, dass diese Schriften dort Kanonisches Ansehen genossen, während wir von einem solchen Ansehen, und daher auch von Commentaren, in der grossen Christenheit z. ders. Z. noch nichts hören [1])". Ten onzent sloot prof. van Manen zich bij die bewering aan. Zelfs noemt hij Marcion den „grondlegger van den kanon," en hij getuigt van hem, dat hij als zoodanig van de zijde der Catholieken een heuscher bejegening verdiend had, dan hem ten deel gevallen is [2]).

Wat zullen wij tot deze dingen zeggen?

In elk geval bepaalde zich de „verzameling" tot paulinische brieven. Want dat de Marcionieten een eigen evangelie hadden, waarin zij hunne christologische bespiegelingen geformuleerd of belichaamd vonden, was niets bijzonders. Zij hadden dat gemeen met tal van richtingen. Bekend is de plaats van Irenaeus, waar gezegd wordt, dat de Ebionieten tot Matthaeus, de Marcionieten tot Lucas, de lieden, qui Jesum separant a Christo, tot Marcus, en de Valentinianen tot Johannes zich bepaalden [3]). Solo utentes, praeferentes, plenissime utentes, luiden de termen. Ook de partij van Basilides had een eigen evangelie [4]). Behalve dat al die titels van evangeliën καθ' Ἑβραίους, καθ' Αἰγυπτίους, en wat dies meer zij, bewijzen, dat een richting te vertegenwoordigen in de oud-christelijke kerk en een evangelie te formeeren één was. Misschien is die evangelie-formeerende arbeid der ouden te vergelijken met het ontwerpen der Confessiën in den tijd der Reformatie. In elk geval is van catholieken oorsprong de gedachte, dat de volledige waarheid slechts door een viertal evangeliën wordt omvat. De verzameling van ongelijksoortige evangeliën tot een canoniek geheel is het werk geweest der Catholieken, gelijk het uitsluitend op hunnen weg lag en aan hunne behoeften beantwoordde paulinische brieven te vereenigen met die verder in catholicis habebantur, opdat de verscheidenheid van inhoud ruimte zou laten voor de veelzijdigheid der apostolische belijdenis. De door de Kerk aanvaarde en overgeleverde canon, dien wij kennen, met zijn eigenaardige vermenging van onge-

1) Dogmengesch. S. 187.
2) Bl. 502.
3) III 11, 7,
4) Orig. Hom. 1 in Luc.

lijksoortige bestanddeelen, is catholiek in merg en been. Geen andere partij in de oude kerk had iets dergelijks kunnen samenstellen.

Maar alvorens die canon-formeerende arbeid begon, hadden blijkbaar reeds de Marcionieten zekere voorliefde betoond voor paulinische brieven. Een tiental vormde hun „Apostolicon." De brief aan de Hebraeën bleef er buiten. Ook die aan Timotheüs en Titus. Sloot de eerste zich te zeer aan bij de oude bedeeling om in den smaak te vallen? Dagteekenden de pastoraalbrieven uit den tijd, toen de verhouding tusschen de Marcionieten en de Catholieken reeds te zeer gespannen geworden en wisseling van geschriften niet meer mogelijk was? Wie zal ons deze vragen beantwoorden? Maar het tiental, dat overbleef, vertoonde toch verscheidenheid genoeg. Mag hier dan van een canon gesproken worden?

Maar dan toch in den oneigenlijken zin des woords!

Het is de éene „Apostel", die geacht werd te spreken in al de brieven, gelijk er één Christus openbaar werd in veelheid van evangelische verhalen. Een „ἀπόστολος" te hebben, zooals de Marcionieten, stond, dunkt mij, op éene lijn met het hebben van een εὐαγγέλιον. De veelheid van brieven was toeval. Om den éenen, de waarheid verkondigenden apostel was het te doen. Nu niet in den zin van een onweersprekelijk gezag. De canon als regel des geloofs is van catholieke inventie. Maar in den zin van formuleering van erkende waarheden. Ik onderstel, dat de Marcionieten hunnen Paulus behandeld hebben, gelijk de Ebionieten hunnen Matthaeus, dat zij geestverwantschap speurden in de boeken, die geschreven stonden op den naam dier mannen en ze op dien grond waardeerden. Wie aan Marcion de neiging toekent om een canon te formeeren, die begaat een anachronisme, door aan een jonger Catholicisme het spraakgebruik te ontleenen en dat toe te passen op een vroegeren tijd. Het Apostolicon van Marcion was in hoedanigheid van boekverzameling evenmin een canon, als b. v. de ψάλτης van Justinus [1]) of de liederenbundel, die Bardesanes en na hem Ephraim Syrus samenstelden als middel ter openbaring en verbreiding van hun geloof.

1) Eus. H. E. IV: 18, 5.

Ten slotte nog een enkel woord naar aanleiding van de jongste pogingen, om de geschiedenis van het oorspronkelijk Christendom te reconstrueeren.

Havet kan in dit geval buiten bespreking blijven, want, zooals de schrijver van *Antiqua Mater* terecht opmerkt, „Havet has neglected the Gnostic movement [1])". Maar de geniale engelschman, die het waagde tegenover de eenzijdig bijbelsche verklaring van het ontstaan des Christendoms, die tot nu toe gangbaar was, een even eenzijdige verklaring buiten den Bijbel om te beproeven, als onderstelde hij, dat de waarheid, die in 't midden ligt, langs dien weg te duidelijker aan het licht zou komen — de schrijver van „Antiqua Mater" verdient vermelding in dit verband.

Volgens hem is het een anachronisme, een fantasie van moderne bijbelvergoders, te onderstellen, dat Marcion in zijn canon brieven van Paulus zou hebben gehad. „The probability is, that Paulus, the Roman named „little one," is a modification of the extravagant ideal of the wizard [2])". Hij is „the last ideal expression" van een „Antinomian and Antitemplian movement," die in de dagen van Trajanus ontstond en door de Gnostieken van Cerinthus af tot aan Marcion en zijn volgelingen toe, gedurende geheel de tweede eeuw, zijn verder verloop had [3]).

Intusschen blijft het bij onzen anonymus nog steeds de vraag: „whether „Paul," that figure which suddendy starts up in Gnostic company at the middle of the second century, more „hebraises," or more „hellenises," or whether so-called „Paulinism be not a heterogeneous mixture of conservatism and innovation [4])". En evenzoo blijft het volgens hem vooralsnog een onopgelost raadsel, „why Marcion and the Gnostics should have adopted the name Christus at all to designate the celestial emanation of the good God, who had little or nothing in common with the Messiah of the Jews [5])". Ten einde in dat duister licht te ontsteken, onderstelt hij, dat hier een misverstand in het spel is. „One is tempted" zegt hij, „to suppose a misunderstan-

1) P. 234. 2) P. 236. 3) P. 240.
4) P. 233 f. 5) P. 228 f.

ding and to conjecture that *Chrestus*, „the good one" (as in Suetonius), was the original name [1])".

Dit loste de moeilijkheid zeker op, ofschoon er wel iets toevalligs overbleef in het gelijktijdig ontstaan van een *chresto*logie en een *christo*logie in de wereld-historie, door overeenkomst van klank straks samensmeltende in een enkelvoudige *-logie*. Bevredigend zal men deze oplossing wel niet achten.

Maar daarenboven, die *Chrestus* heette tevens *Jezus* „However Jesus was the name, with which Marcion's Gospel opened [2])". De noodzakelijkheid van ook hiervan een verklaring te geven, restte.

Welke verklaring?

„If it was adopted as the name of their ideal „Salvation" from the Hebrew *Jeschua*, perhaps no other explanation need be sought [3])," zegt onze anonymus.

Dus toch „adopted," ontleend aan Israël, aan het Israël, waarmede het seculaire Gnosticisme oorspronkelijk niets te maken heeft en tegen wiens God en wereldbeschouwing het hartstochtelijk polemiseert!

Dus toch „hebraises" naast „hellenises."

Dit herinnert aan de vraag van Tertullianus met het oog op Marcion's Christus, die geen deel zal gehad hebben aan den God van Israël. „Nunc si nomen Christi ut sportulam furnunculus captavit, cur etiam Jesus voluit appellari, non tam exspectabili apud Judaeos nomine? [4])"

Met die vraag roert Tertullianus het punt in quaestie aan. Het Marcionitisme, hoe onjoodsch ook naar oorsprong en strekking, is toch geraakt onder joodsche invloeden, en dat vermoedelijk door christelijke bemiddeling. Marcion moet indrukken ontvangen hebben, die hem te machtig waren. De terminologie, die onder zijn volgelingen in zwang is, waarborgt de joodsche origine van zijn christendom.

Met dit feit dunkt het mij in overeenstemming, als ik beweer, dat de litteratuur, die onder de Marcionieten gezaghebbend of althans in omloop was, het Evangelie en de Paulus, geleend goed moet geweest zijn; het evangelie om zijn palaes-

---

1) P. 229. 2) P. 229. 3) P. 229.
4) Adv. Marc. III 16.

tijnsche kleur, het apostolicon om het eigenaardig joodsch karakter van de stof, die er in behandeld wordt, en van den vorm der redeneeringen. Wat men genoemd heeft den canon van Marcion, was een bloemlezing van christelijke geschriften, door de Marcionieten aanvaard. En dan misschien wel onder het voorrecht van boedelbeschrijving, behoudens de allerwege gevoelde en in practijk gebrachte vrijmoedigheid om wijzigingen aan te brengen, te schrappen wat niet bruikbaar scheen, in te voegen wat gemist werd. Geen „heimelijke lust tot vervalschen" werd hierin openbaar, maar de alleszins natuurlijke en algemeen gevoelde neiging, om overeenstemming te brengen tusschen de innerlijke overtuigingen en den aard der stichtelijke lectuur. Ook wil dit niet zeggen dat de Marcionietische lezingen per se minder oorspronkelijk zijn. Èn in onzen Lucas èn in onze paulinische brieven heeft men na-marcionietische bestanddeelen ontdekt. En wil men er nog meer ontdekken, ik heb er vrede mee. Als men maar niet, van de eene overdrijving in de andere vervallende, den canon van Marcion verheft tot den canon bij uitnemendheid.

Ik stel mij voor, dat de waarheid in het midden legt.

Evangelie en Paulus kwamen voort uit den kring dier ἅγιοι, wier leven de schrijver van *Antiqua Mater* met zoo levendige kleuren en met gebruikmaking van zoo rijk materiaal geteekend heeft. Zij maakten deel uit van een letterkunde, die als een stroom van levend water aan gestadige wijziging onderhevig was. Zij hebben de sympathie verworven van Marcionieten, die op hunne beurt de pen hanteerden, om overeenstemming te verkrijgen of te bewaren tusschen hun geloof en hunne Schrift. Twee parallelle litterarische stroomingen derhalve, waarvan de eene uit de andere den oorsprong nam. De oudste, de joodsch-catholieke, vervolgt haren weg en verbreedt hare bedding. Het aantal boeken groeit. Het evangelie wordt er viervormig. Naast paulinische brieven vinden ook apostolische een plaats. Ook van Acten en Apocalypsen een proeve. Zij loopt uit in den canon der Catholieken, die, als een geheel, in min of meer stereotypen vorm, dank zij traditie en kerkgezag, bewaard bleef tot op den huidigen dag. De andere, de jongere, de Marcionietische strooming, verloopt in het zand der eeuwen. Slechts eenige vluchtige mededeelingen, aanha-

lingen, toespelingen, van min bevriende zijde, kwamen tot ons, in zoo gebrekkige vormen, dat zij meer geschikt zijn om quaestiën in het leven te roepen, dan om ze op te lossen. Wij weten niet, hoe en wanneer het Marcionietisch evangelie geformeerd werd, noch waar en door wie het tiental Paulinische brieven in den kring der Marcionieten werd opgenomen, noch ook welke lotgevallen de geschriften ondergaan hebben en met welk gezag ze zijn bekleed geweest. Slechts wijst de omvang van het onder de Marcionieten gewaardeerde in de ontwikkelingsgeschiedenis der oud-christelijke letterkunde min of meer de periode aan, waarin de Marcionietische zijtak zich van den joodsch-catholieken moederstam moet hebben losgemaakt, of, om een ander beeld te gebruiken, den kring, waarbinnen op oud-christelijken bodem de Marcionietische loot moet zijn ontsproten.

In zoover is de kennis van de boeken, die door de Marcionieten in genade werden aangenomen, en van den tekst dier boeken, van groot belang voor de historia canonis en voor de tekstcritiek. Studiën als die van van Manen kunnen nog groote diensten bewijzen, door veel licht misschien te ontsteken.

Maar al te groote wonderen verwachte men van deze zijde niet!

In elk geval, om met den anonymen schrijver van *Antiqua Mater* te spreken, in anderen zin trouwens, dan waarin hij het bedoelde: „to talk of the „Canon" of Marcion... is an anachronism [1])".

---

1) P. 298.

Assen. H. U. Meyboom.

BOEKBEOORDEELING.

P. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. Zweiter Band. Freiburg i. B., J. C. B. Mohr, (Paul Siebeck), 1889. XVI u. 406 SS. Mk. 9, geb. Mk. 11.

Twee jaren na het eerste deel verschijnt nu het tweede en laatste van la Saussaye's Religionsgeschichte, dat wij met vreugde begroeten. Als wij den rijken inhoud, ook van dit tweede deel, nagaan, dan moeten wij den schrijver hulde brengen voor zijn onvermoeide werkzaamheid. Wel heeft hij natuurlijk in die twee jaren al de bouwstoffen voor zijn arbeid niet eerst verzameld; maar het ordenen en samenvatten der stof, het kennisnemen van de nieuwste literatuur over het onderwerp en het schrijven van deze 400 groote bladzijden, dat alles vordert reeds tijd genoeg. Wij hebben dus reden ons te verheugen dat la Saussaye, bij al zijn andere bezigheden, zijn belangrijk werk zoo spoedig heeft kunnen voltooien en hem met die voltooiing geluk te wenschen, te meer omdat hij zich nu ongestoord aan meer speciale studiën zal kunnen wijden.

Over den aard en de strekking dezer Religionsgeschichte hebben wij bij de aankondiging van het eerste Deel reeds gesproken, en wij behoeven daarop dus nu niet terug te komen. Wij herinneren slechts, dat, gelijk de schrijver zelf het uitdrukt: „das Buch durchaus nicht zum Nachschlagen bestimmt ist, sondern eine zusammenhängende Uebersicht über den Stand der Forschung bringen will." Aan dien eisch, dien hij zichzelf gesteld heeft, of liever die hem door den aard der Leerboeken waarvan het zijne een deel uitmaakt was opgelegd, heeft hij trouw voldaan. Strikt houdt hij zich aan datgene wat men als

voor de wetenschap vaststaande beschouwen mag. Maakt hij melding van nog hangende vraagstukken, dan geeft hij, in den regel met groote onpartijdigheid, rekenschap van den stand der zaak en van de tegenover elkander staande meeningen, maar hoedt zich wel een voorbarig oordeel te spreken. Naar welke zijde hijzelf overhelt is meestal duidelijk genoeg en aan, doorgaans zeer verstandige, critiek ontbreekt het bij hem ook niet, maar als de meeningen over een of ander punt nog zeer uiteenloopen, dan maakt hij de zaak niet met eenige machtspreuken uit en raadt hij zijn lezers de nadere onderzoekingen der deskundigen af te wachten. Voor een leerboek is het aanwenden van deze methode een aanbeveling; wilde men haar al te streng toepassen, het zou, bijzonder voor den eerstbeginnende, verwarrend en verbijsterend zijn en het boek volkomen kleurloos maken. Een leerboek moet toch ook in zekere mate een leermeester zijn en althans de richting van het onderzoek aangeven.

Dat heeft la Saussaye dan ook noch kunnen, noch willen vermijden. Moest ik de richting die hij zijn lezers aanwijst kenschetsen, ik zou haar, in niet ongunstigen zin, *vermittlend* willen noemen, of wil men liever eklektisch. Zelden sluit hij zich bij een der uitersten van twee elkander bestrijdende meeningen aan, en meestal kiest hij ook in 't geheel geen partij. Na de afwijkende gevoelens, niet altijd volledig, maar toch onpartijdig geschetst te hebben, wijst hij op de zwakke zijden van elk systeem of hypotheze en vergeet ook niet te zeggen wat er vóor pleit. Gewoonlijk blijft het daar dan bij. Zoo niet, dan is het meestal een samensmelten van 't geen er in beide meeningen, naar des schrijvers oordeel, goed is.

Kan deze wijs van behandeling tot vernieuwd onderzoek aansporen, nu en dan zouden wij toch gaarne des schrijvers eigen meening vernomen hebben en is hij ons al te terughoudend geweest. Als voorbeeld noem ik de bladzijden, waar hij over de Pelasgen handelt. Dat hij zich hier niet waagt aan het uitspreken van een beslissend oordeel zal niemand hem verwijten. Waar de berichten zoo gebrekkig en verward en de geleerden het onderling zoo oneens zijn, is dit volkomen gerechtvaardigd. Busolt, anders niet bevreesd wat voor hem als uitkomst van zijn onderzoek vaststaat te vermelden, doet bij

dit vraagstuk evenzoo. „Man hat,” zegt hij, „unter Berücksichtigung der Entwickelung der Ueberlieferung festzustellen, was sich die Hellenen unter den Pelasgern gedacht haben, um sich im Uebrigen zu bescheiden” [1]. Had la Saussaye dit, zij het dan natuurlijk in beknopter vorm dan Busolt, ook gedaan, wij zouden er niets tegen hebben. Maar in plaats van de korte samenvatting van de denkbeelden der Hellenen (alleen Herodotos wordt genoemd), krijgen wij een zeer onvolledige opsomming van de meeningen van eenige geleerden [2], waarbij de hypothezen van de albanezische en van de semietische afkomst der Pelasgen althans vermeld hadden moeten worden, maar geen enkele vingerwijzing, welke der aangehaalde gevoelens den schrijver het waarschijnlijkst en 't meest met de berichten in overeenstemming voorkomen. Een beslissing ware hier overijld, wat meer critiek intusschen zeer gewenscht geweest.

Soms gaat de auteur nog een schrede verder en vergenoegt hij zich niet met te zeggen, dat een vraag nog niet voldoende beantwoord, een moeilijkheid nog niet opgelost is, maar spreekt hij zijn twijfel uit, of de oplossing wel ooit zal gevonden worden. Dat kan zeker meermalen het geval zijn. Waar genoegzame berichten ontbreken of die welke wij bezitten niet te vertrouwen zijn, moeten wij, totdat eene of andere ontdekking nieuw licht verspreidt, ook in historische zaken een *ignoramus et ignorabimus* uitspreken. Doch niet altijd is zulk een wanhoop gerechtvaardigd. Zoo bijvoorbeeld waar van de mythologie sprake is. Ook hier, wij wisten het reeds uit hetgeen hij vroeger schreef, volgt la Saussaye niet uitsluitend een der twee mythologische scholen, die elkander thans vaak zoo vinnig bestrijden. Van beide, zoowel van de vergelijkende als van de anthropologische school van mythologen, wil hij leeren (S. 75). Daartegen kan ik natuurlijk niets inbrengen. Ik ben van 't zelfde gevoelen. Maar alleen omdat ik niet zie, dat zij elkander uitsluiten en, wèl aangewend, ons tot gelijksoortige en elkaar aanvullende uitkomsten leiden; door de eene komen

1) Busolt, Griechische Geschichte bis zur Sclhacht bei Chaironeia, Gotha, Perthes, 1885. I, 28, Anm. En zie over 't geheel aldaar S. 27—32.

2) De belangrijke verhandeling van Otto Crusius, Beiträge zur griechischen Religionsgeschichte und Mythologie; I., Die Pelasger und ihre Kulte. Progr. der Thomasschule in Leipzig, 1886, schijnt den schrijver ontgaan te zijn.

wij tot de kennis van historische verhoudingen en ontwikkelingen, door de andere tot kennis van het algemeen menschelijke in den godsdienst. Misschien is dat ook het denkbeeld van l. S., al spreekt hij het niet uit. Maar toch komt mij zijn betuiging van leerzaamheid tegenover de mythologen wel een weinig platonisch voor. Een zeer enkele maal wil hij wel iets aannemen van 't geen zij verzekeren. Maar over 't geheel denkt hij blijkbaar niet hoog van hun werk en van de waarde hunner onderzoekingen. „Allerdings .....", zoo luidt het op blz. 209, „blickte auch in einigen Göttergestalten eine Naturbedeutung durch, welche die vergleichenden Mythologen ausfindig machen mögen:" en een paar bladzijden later: „Unter den vielen Functionen ..... eine begriffliche Einheit zu finden, mögen systematisirende Mythologen sich angelegen sein lassen"..... Men krijgt haast den indruk alsof de schrijver zeggen wilde: „mijnentwege kunnen ze 't ook laten, en niemand zou er iets bij verliezen." Want dat zoeken naar den „einheitlichen Grundgedanken einer Gottheit," hij zegt het ons zelf elders (S. 76), waartoe leidt het anders dan tot de kennis van haar praehistorischen oorsprong? En dat heeft slechts eene „untergeordnete Bedeutung." En men vergeet, dat deze vragen „den historischen Complex der Vorstellungen und Cultusbräuche, welche sich an die Göttergestalten festgesetzt haben, durchaus nicht erklären, weil darin Elemente sehr verschiedener Herkunft bloss äusserlich vereinigt sind." Ik loochen het ten sterkste. Wat l. S. hier als den regel vermeldt is de zeldzame uitzondering, en komt alleen voor, waar het mythologisch instinct, als ik 't zoo noemen mag, door allerlei invloed verzwakt of uitgedoofd is. Wie de moeite neemt bedaard te onderzoeken en, met toepassing eener strenge methode, nauwkeurig te vergelijken, zal bespeuren, dat die „historische Complex" niet een produkt van toeval en willekeur is, maar dat de verschillende elementen met richtigen tact bijeengevoegd zijn en de historische ontwikkeling eener godheid een geregelden gang volgt, die zich het best, ja, eigenlijk alleen voldoende uit haar oorspronkelijke beteekenis laat verklaren. Gelijk Max Müller van *biographies of words* spreekt, zoo kunnen wij ook *biographies of gods* schrijven. En zou ik aan de vergelijkende mythologie bij geschiedkundige onderzoekingen haar afscheid

niet willen geven, evenmin kan ik mij vereenigen met het vonnis door den schrijver over de systematische Mythologie geveld. „Man sollte," zoo luidt het blz. 75, „mit der systematischen Behandlung der griechischen Mythologie einmal aufhören." En waarom? Omdat de resultaten der vergelijkende met die der anthropologische mythologie naar zijn oordeel onvereenigbaar zijn. „Die vergleichende Mythologie zeigt uns das indogermanische Stammvolk, also auch die Griechen, von ihren ersten Aufängen an, im Besitz der wichtigsten Culturelemente, und von Göttern und Mythen, die einer religiösen Naturbetrachtung entsprungen waren. Die anthropologischen Studien zwingen uns zu der Annahme, dass, noch auf griechischem Boden, allerlei wilde Bräuche, Sitten, Vorstellungen heimisch gewesen sind. Wir müssen darauf verzichten, diese Thatsachen mit einander in Einklang zu bringen; wir stellen sie einfach neben einander, wie sie einander ergänzen und beschränken." Met dit vertwijfelen aan de wetenschap der mythologie, dit interdict over haar uitgesproken, dit opgeven van elke poging om uitkomsten van onderzoek, die men als juist erkent en die schijnen te strijden, met elkander te verzoenen, kan ik mij geenszins vereenigen. Ik meen, dat men niet rusten mag, zonder het, en niet eens maar herhaaldelijk en met ernst, althans te hebben beproefd.

Ook staat de zaak waarlijk zoo wanhopig niet. Vooreerst is men sinds lang tot de overtuiging gekomen, dat die gevorderde beschaving en betrekkelijk zuivere godsdienstige voorstellingen die men aan de oude Ariërs of Indogermanen meende te moeten toeschrijven een schoone, doch door de feiten geenszins gerechtvaardigde hypotheze is; een hersenschim, die voor de critische beschouwing van het vergelijkend onderzoek en de nauwkeurige toetsing van 't geen men er uit heeft afgeleid in rook is opgegaan. Een rijkbegaafd, maar nog zeer barbaarsch ras moet het geweest zijn. En al ware dit niet zoo, de schrijver weet even goed als wij, dat zelfs een betrekkelijk hooge beschaving en verheven religieuze denkbeelden met zeer ruwe en wreede godsdienstige gebruiken kunnen gepaard gaan. De semietische volken, met name de Feniciërs en Karthagers, kunnen het bewijzen; of liever, laten wij zeggen, alle volken der oudheid bewijzen het. De godsdienstige traditie is de taaiste

van alle; aan 't heilige mag niet geraakt worden; ten hoogste legt men in de oude animistische gebruiken een anderen zin, maar waagt zelden ze af te schaffen. En eindelijk, wat weten wij van den oorsprong der barbaarsche inzettingen in Griekenland? Is het zeker, dat de Hellenen die met zich gebracht hebben als herinnering uit het arische stamland, en kunnen ze niet evengoed van vroegere bewoners des lands zijn overgenomen? Het is hier de plaats niet, dit vraagstuk in bijzonderheden te behandelen. Ik wilde alleen doen uitkomen, dat de uitkomsten van het mythologisch en die van het anthropologisch onderzoek niet zoo onverzoenlijk naast elkander staan, als la Saussaye verzekert, en dat de mythologie reden heeft van zijn drakonisch vonnis in hooger beroep te komen. Zij heeft groote schuld; althans hebben haar beoefenaars veel bedorven, voor zoover ze, zonder strenge methode, meer hun fantazie lieten werken dan hun rede, en schenen te meenen, dat op dit gebied iedere inval een ontdekking is. Maar wat de besten hunner sedert K. O. Müller gegeven hebben is lang geen vergeefsche arbeid geweest, en die geduldig wil zoeken zal wel vooreerst niet alles oplossen, maar toch veel kunnen vinden wat blijvende waarde heeft.

Deze apologie eener wetenschap, waaraan ik geloof, moest mij uit de pen, omdat ik vermoed, dat la Saussaye in de aangehaalde woorden sterker gesproken heeft, dan hij zelf misschien, alles wèl gewogen, zou willen volhouden. In elk geval mogen onwetende dilettanten, bij wie het meer en meer in gebruik komt over het mythologisch onderzoek de schouders op te halen, zich niet kunnen beroepen op het gezag van een geleerde als hij, zonder dat er van andere zijde iets tegen wordt ingebracht. Ik keer thans tot de bespreking van het werk zelf terug.

In dit tweede deel worden achtereenvolgens de godsdiensten der Perzen, der Grieken, der Romeinen, der Germanen en de Islâm beschreven en ook in hun historische ontwikkeling geschetst. Ik merk daarbij op, dat de behandeling dier verschillende godsdiensten niet naar een eentonig schema is ingericht, maar dat de indeeling van elk hoofdstuk aan het onderwerp zelf ontleend is. Voor de leesbaarheid van het werk is dit zeker bevorderlijk en het heeft bovenal dit voordeel,

dat de stof zich niet naar een vooraf vastgesteld plan behoeft te laten dwingen, maar veeleer dit plan aan de hand geeft. Ware hier sprake van bekroning, ik zou aan het hoofdstuk waarin de Romeinsche godsdienst behandeld wordt den eersten, aan dat wat aan de Grieken gewijd is, den tweeden prijs uitreiken. In het eerstgenoemde is de schrijver zijn onderwerp, mijns inziens, het best meester. Men moge in sommige bijzonderheden van hem verschillen, men zal moeten toegeven dat hij het karakter van den godsdienst der Romeinen uitnemend geteekend heeft en dat het geheel een vrucht is van zeer degelijke studie. Ook op griekschen bodem is hij goed te huis en geeft hij zeer veel; misschien is het, omdat hier onze meeningen meer uiteenloopen, dat ik minder vrede heb met zijn schets van den griekschen godsdienst dan met die van den romeinschen. Wellicht zouden velen, wetende op welk gebied zich de speciale studiën van den auteur bewegen, verwacht hebben, dat hij aan den godsdienst der Germanen de meeste aandacht zou hebben geschonken, en vinden zij zich misschien teleurgesteld, dat hij wel zeer uitvoerig over de inleidende vraagstukken, de bronnen en de letterkunde, maar slechts vluchtig over den godsdienst zelven handelt. De reden ligt voor de hand. Hij wil niet vooruitloopen op het zelfstandig onderzoek, dat hij eerst na de voltooiing zijner nu volbrachte taak kon gaan instellen en wilde zeker niet als uitkomsten van dat onderzoek geven, wat hij spoedig misschien zou moeten herroepen of althans wijzigen. In het gezegde ligt evenwel geen veroordeeling van het eerste en het laatste Hoofdstuk, die over de Perzen en over den Islâm handelen. Ook deze, vooral het eerste, zal men met vrucht kunnen raadplegen. Zoo is in 't eerste de *Geschichte der Forschung* (§ 85) zeer goed en in 't laatste het leven van Mohammed (§ 130) zeer boeiend geschreven en de karakteristiek van den arabischen profeet, al schijnt zij ons al te gunstig, is hoogst belangrijk.

Bij de schildering van den Perzischen godsdienst behandelt la Saussaye natuurlijk de vele, soms ingewikkelde vraagstukken, die daarbij ter sprake moeten komen, kort, zooals zijn bestek vorderde, maar over 't geheel bevredigend. In de kwestie van den ouderdom van 't Avesta kiest hij partij tegen Bréal, Renan en Ed. Meyer, die het zoo laat mogelijk plaatsen. In-

derdaad houden hun gronden geen steek, en dat zulk een boek jong moet zijn hebben zij in 't geheel niet bewezen. Meer aarzelend spreekt hij zich uit over het vermoedelijk vaderland van 't Avesta, een zeer duister, doch hoogst belangrijk vraagstuk, waarin de geleerden ook nog het laatste woord niet hebben gesproken. Terecht houdt hij tegenover Ed. Meyer staande, dat de tegenstelling Irân-Turân niet louter sociaal is, te weten dat zij niet alleen de benaming is voor de gezeten en de zwervende, de akkerbouwende stammen en de herderstammen, maar ook een ethnische beteekenis heeft, namelijk die van Ariërs tegenover Turken en Mongolen. Dat er in den zarathuštrischen godsdienst ook turanische elementen zijn, neemt hij met velen aan; het eenig zekere, de wijs van lijkbezorging, als men het walgelijk gebruik dien schoonen naam mag geven, komt nog wel bij tubetaansche stammen voor en men meent er een spoor van te vinden op een der onlangs in Telloh ontdekte, oud-babylonische reliefs.

De inhoud van 't Avesta wordt goed beschreven, en wel in deze orde: Vendîdâd, Vispered, Yasna, daarna het Khorda-Avesta. De schrijver schijnt deze als de vaststaande te beschouwen, wat zij geheel niet is, waarom bijv. Westergaard en Geldner in hun uitgaven een gansch andere orde in acht nemen. De moeilijkheden der Gâthâ's worden zeer overdreven; soms zou men denken, dat er van etrurische of hittietische teksten sprake was. Zij zijn „bisjetzt unverständlich geblieben;" men kan over haar inhoud slechts met waarschijnlijkheid spreken, enz. enz. Van sommige partijen geldt dit, maar niet eens van de meeste. Een aantal plaatsen zijn en blijven nog duister, maar gansche liederen zijn door Roth, Geldner en Bartholomae zoo vertaald, dat men den algemeenen zin wel als vastgesteld mag beschouwen; en omtrent de namen, het aantal en de beteekenis der hoogste wezens behoeft men volstrekt niet in onzekerheid te verkeeren.

De schrijver drukt ook vrij sterk op het verschil tusschen den godsdienst van 't Avesta en dien der Perzen, zooals hij uit de opschriften der Achaemeniden en uit de mededeelingen van Herodotos gekend wordt. Hijzelf vergeet niet geheel dat er tusschen een priestercodex en een staatsgodsdienst groot verschil is, en had ook kunnen bedenken dat Vendîdâd, Far-

gard I, zelf klaagt over onzarathuštrische gebruiken in mazdayasnische landen. Bij nader bezien valt veel van 't onderscheid weg. Zoo kan maar niet kortweg gezegd worden: de Perzen, althans de perzische koningen begroeven de lijken, 'tgeen in 't Avesta als ahrimanisch verboden wordt. Want begraven in de aarde was het zeker niet, en het is zeer waarschijnlijk dat de overblijfselen der koningen eerst werden bijgezet, nadat zij volgens de wet der Magiërs een tijdlang aan de roofvogels waren prijsgegeven [1]).

Ik heb reeds gezegd, dat het Hoofdstuk aan de Grieken gewijd een der beste is in dit deel. Niet alle ondergeschikte punten, waarin ik meen van den schrijver te moeten verschillen, kunnen hier genoemd worden. Slechts enkele stip ik aan, en daaronder een paar hoofdzaken.

Terecht bestrijdt l. S. de hypotheze van een oorspronkelijk Monotheïsme bij de Grieken, en met evenveel recht weigert hij den griekschen godsdienst tot de monotheïstische te rekenen. Maar ik kan niet toegeven, dat er tusschen de zedelijke eischen die de Griek aan zijn goden stelt, en de hinderlijke, stuitende mythen, die hij van hen verhaalt, zulk een onoplosbare tegenspraak is. Vooreerst behoeven wij zulk een kenner van vele godsdiensten niet te zeggen, dat dit verschijnsel zeer algemeen is en althans niet bij de Grieken alleen voorkomt. 't Is omdat de zedelijke begrippen en de mythen voortbrengselen van twee geheel verschillende standpunten van ontwikkeling zijn, die men uit eerbied voor de godsdienstige traditie behield, maar waarvan toch de denkenden onder de natie het tegenstrijdige zeer goed inzagen en uitspraken. Want dit is toch ook wel zeker, dat het niet dezelfden waren, die de zedelijke eischen stelden en die in al die mythen werkelijk geloofden, tenzij dan dat ze voor deze een nieuwe verklaring wisten uit te denken.

---

1) Een paar kleinigheden in deze aanteekening: Monseigneur de Harlez is geen „belgischer Bischof", S. 10, maar Professor aan de Katholieke Universiteit te Leuven en is eershalve Kamerheer van den Paus.

De spelling „eines bösen dämonischen Wesens *Druje*" is weer een gevolg van het reeds in mijn aankondiging van 't eerste deel besproken stelsel, om niet op de uitspraak te letten. Naar deze zou 't in 't Duitsch Drudsch moeten luiden of de nominatief Druchs (Drukhs) had gebruikt kunnen worden. *Druje* is een geheel niet bestaande vorm.

Vooral meen ik, dat de conclusie niet gewettigd is, die de Schrijver blz. 165 aldus uitdrukt: „Darum hat es keinen Werth darüber zu streiten, ob man die griechische Religion monotheistisch, henotheistisch, pandämonistisch, pantheistisch oder einfach polytheistisch nennen soll.” Zeker behoeft men daarover niet te strijden. Dat hij niet monoltheïstisch was, de Schrijver erkent het zelf. Pandaemonistisch zal niemand met gezonde hersenen hem noemen. Henotheïstisch is een te dubbelzinnige term, om hem van eenigen godsdienst te bezigen. Pantheïstisch mogen de stelsels van wijsgeeren zijn, een volksgodsdienst is dat nooit dan in schijn „Einfach polytheïstisch” is hij evenmin. Maar waarom zouden wij bij de rangschikking van den griekschen godsdienst naar deze kategorie hem niet noemen met den naam, die niemand loochenen zal dat juist voor hem past, geordend monarchisch polytheïsme? — een standpunt, dat hij bereikt, maar nooit overschreden heeft.

Ik kan niet anders dan roemen, dat l. S. aan de beschrijving van den eerdienst zoo groote zorg besteed en daaraan, en aan die der Mysteriën, twee betrekkelijk uitvoerige hoofdstukken (blz. 122—150) gewijd heeft. Dikwijls wordt op dit hoofdbestanddeel van den godsdienst te weinig acht geslagen, soms wordt het geheel verwaarloosd. Wil men beweren, wat ik niet geheel kan toestemmen, dat dit wel in de beschrijving maar niet in de geschiedenis van een godsdienst thuis behoort, onze schrijver zou kunnen antwoorden, dat hij zich ten doel stelt onder den naam van geschiedenis een reeks van beelden der verschillende godsdiensten te schetsen. En zou het beeld van een godsdienst volledig zijn, wanneer althans het karakter en de hoofdtrekken van zijn eerdienst niet geschilderd worden? Maar gaat hij niet te ver, als hij den cultus tot hoofdzaak voor de Grieken maakt? Bij de Romeinen kan men zulk een stelling met goede gronden verdedigen, maar bij de Grieken? De godsdienstige beteekenis der mythen bij de Grieken vindt l. S. alleen in hun betrekking tot den eerdienst, waardoor ze in leven bleven. In een godsdienstgeschiedenis, meent hij, moet men dus niet uitgaan, zooals de mythologen doen, òf van de fysische beteekenis der goden, òf van de homerische voorstelling, maar „gerade diese Beziehung auf den Cultus in den Mittelpunt ihrer (der mythologie) Betrachtung rücken.” Tot op

zekere hoogte kan ik dit toestemmen. Mythologie is nog geen godsdienst, evenmin als dogmatiek dat is, en zonder verband met eerdienst of aanbidding hebben geen van beide religieuze beteekenis. Maar dat men recht zou hebben te beweren, zooals l. S. blz. 152 doet: „die Mythologie bildete keineswegs den Inhalt des Glaubens der Griechen", of dat de uitwerking van dit denkbeeld op blz. 177 gegeven juist zou zijn, loochen ik bepaald. Hier heet het: „Die mythologischen Erzählungen waren nie Gegenstand eines lebendigen religiösen Glaubens gewesen; die Opposition gegen diese Mythen war fast so alt als die Philosophie, jedenfalls im 5. Jahrhundert nichts neues. Vielmehr war die gläubige Welt- und Lebensanschauung eines Pindar, Aeschylus, Sophokles, das neue. Es gab also keine tief gewurzelten Ueberzeugungen, oder keine priesterliche Tradition als feste Burg des Glaubens, welche die Aufklärung hatte besturmen müssen," enz. Ligt het aan mij, dat ik hiervan de bedoeling niet recht begrijp, of worstelt de schrijver hier een weinig met de taal die hij bezigt, zoodat hijzelf die bedoeling niet recht duidelijk heeft gemaakt? De mythen waren nooit, let wel: nooit een voorwerp van godsdienstig geloof geweest. Toch was de oppositie er tegen bijna zoo oud als de filosofie. Vanwaar oppositie, als ze toch geen geloof waren? En waren de wijsgeeren het volk? De geloovige wereld- en levensbeschouwing der groote dichters was het nieuwe. Zeker, maar zouden zij de moeite hebben genomen hun verheven godsdienstige beschouwingen uit te drukken in de oude mythen, alleen zooveel noodig gewijzigd, indien deze mythen geen levend volksgeloof waren geweest? Vanwaar ook anders de moeite, die zelfs de latere wijsgeerige scholen zich gaven, om van de mythen een redelijke verklaring te geven? Waarvandaan de ergernis der menigte als men dit deed, de vele aanklachten van *ἀσέβεια* tegen de wijsgeeren gericht, de vervolgingen waaraan zij en enkele dichters blootstonden? En waarom was men dan, volgens l. S. zelf, „so häufig bestrebt, einen Wahrheitsgehalt als verborgenen Sinn der Mythen zu retten"? Mythen zonder eerdienst mogen geen godsdienst zijn, de eerdienst der Grieken postuleert het geloof in hun mythologie, dat is van hun leer omtrent de goden, en in die goden zelven. De eerste tegenstand tegen de mythen kwam voort uit een religieus, niet

uit een wijsgeerig beginsel; maar juist omdat die mythen een voorwerp van geloof waren, anders zou de godsdienstig-zedelijke behoefte van een hooger ontwikkelde kern des volks zich door die mythen niet belemmerd hebben gevoeld en er zich niet aan hebben geërgerd, maar ze eenvoudig terzijde hebben gelaten.

Bij zulk een beschouwing van de mythologie als wij hier van den schrijver leeren kennen, kan het niet verwonderen dat zijn beschrijving der goden niet uitvoerig is. De inhoud van Hesiodos' „Werken en Dagen" en „Theogonie" wordt beknopt doch helder weergegeven en ook op de voornaamste zijner mythen en der door hem behandelde goden wordt gewezen. In de korte beschrijving der goden, die § 104 levert, neemt l. S. alleen datgene op, wat volgens hem algemeen erkend is, en zoo hij vermeldt wat hem nog twijfelachtig schijnt, dan zorgt hij wel dat te herinneren. Niet altijd zou ik het eens zijn met hetgeen hij zegt. Zoo, om een enkel voorbeeld te noemen, twijfel ik zeer of het juist is, wat hij blz. 160 zegt: „die Aphrodite ποντία, πελαγία, die Venus marina war die seefahrende Göttin der Sidonier", en verder: „Ebenso war die bewaffnete Aphrodite wohl eher eine asiatische als eine griechische Göttin." Tot de oorspronkelijkste beteekenis van Afroditê behoorde, evenals van Freya en van de perzische Anâhita, juist dat zij een godin der hemelsche wateren, of liever van 't in de hemelsche wateren verborgen vuur is, als het vruchtbaarheid gevende. Op aarde overgebracht is zij ook godin van de vruchtbaarmakende wateren. En evenals de grieksche Afroditê was ook Freya aan 't hoofd der Walkyren gewapend. Wij behoeven voor deze functiën geen ontleening van Feniciërs of Klein-Aziaten te onderstellen, te minder, omdat wij van een zeevarende godin der Sidoniërs al zeer weinig weten. Doch, dit in 't voorbijgaan. De schets is bevredigend; alleen zou een scherper karakteristiek, zoowel van de religieuze opvatting van Hesiodos vergeleken met die van Homeros en van sommige godengestalten, onder anderen van zulk een heros als Hêraklês, zeer gewenscht zijn geweest.

Uitmuntende bladzijden (114—116) worden aan Delfi gewijd. La Saussaye sluit zich hier bij Bouché Leclerq en Holm aan en bestrijdt de voorstelling van Ernst Curtius, die naar zijn

inzien aan dat orakel een te grooten staatkundigen invloed toeschrijft. Maar terecht erkent hij toch en schetst hij met enkele trekken de godsdienstige en zedelijke beteekenis van het delfisch orakel, dat ook voor de grieksche eenheid zoo bevorderlijk was, en van de groote verbreiding van den Apollodienst. Ook de groote zedelijke beteekenis der olympische spelen, in verband met het humanistisch en antiasketisch karakter van den griekschen godsdienst, is zeer juist beschreven. Over de Mysteriën is hij zeer uitvoerig, en hij houdt ze noch voor zoo jong, noch voor zoo ongrieksch van oorsprong als door velen beweerd is. Ik heb er vrede mee. Althans wil ik niet loochenen, dat de Grieken ook hun wijngod en hun landbouw- of aardgodin gehad hebben. Maar als l. S. zelf Thrakië het vaderland van den Dionysos der mysteriën noemt, dan laat hij dezen toch van vreemden bodem komen, want de Thrakiërs waren geen Grieken, maar aan de Frygiërs verwant; en als hij beweert, dat niet alleen de kretische Zeus, wat mogelijk is, maar wellicht zelfs de frygische godenmoeder oorspronkelijk grieksche gestalten waren, dan moet ik althans dit laatste ten sterkste weerspreken. Zij was misschien niet eens frygisch van oorsprong, maar door dit arische volk aan oostelijker wonende naburen ontleend.

Met een paar opmerkingen over kleinigheden stap ik van de Grieken af. Blz. 92 heet het: „Bezeichnend ist dass die Troer (bij Homeros) dieselben Götter haben als die Griechen: Zeus hat auch auf dem (!) Ida seinen Sitz, Apollo und Athênê auch in Ilion ihre Tempel.” Dit is volkomen waar, en als de schrijver bedoelt, dat Homeros geen onderscheid schijnt te maken, dan is dit zeer juist. Maar in den strijd der goden vóor en tegen Troje ligt toch duidelijk een herinnering van verschil van godsvereering opgesloten. Eindelijk, blz. 117, lezen wij, dat de sage de stichting der olympische spelen wel aan Pelops en Hêraklês toeschrijft, maar „geschichtlich ist, dass Lykurg sie erneuerte und zu ihrer Feier den Gottesfrieden veranstaltete.” In waarheid is dit evenzeer „sagenhaft” als 't geen van Hêraklês verteld wordt. Lykurgos was toch evenmin een historisch persoon, maar een personificatie van de oude spartaansche wetgeving en allerwaarschijnlijkst, hetgeen men een anthropomorfeering van Apollo genoemd heeft, juister

misschien de oude, door den delfischen Apollo als god verdrongen, maar aan dezen verwante spartaansche god. De personificatie moet zelfs ontstaan zijn nadat de oudste spartaansche koningslijst reeds was vastgesteld, want anders zou men van hem, zooals van Numa bij de Romeinen, wel een koning gemaakt hebben.

Het Hoofdstuk over den Romeinschen godsdienst komt mij voor, zooals ik reeds zeide, het voortreffelijkste van dit tweede deel te zijn. De schrijver heeft zich blijkbaar in dit onderwerp thuis gevoeld, al loopt hij juist met dezen godsdienst zelven niet bijzonder hoog. Althans stemt hij niet met Zeller in, wanneer deze den romeinschen godsdienst als bijzonder ethisch roemt, en bestrijdt hij die meening. Volgens hem stak hij nog diep in het Animisme, en ik zou dat niet willen weerspreken.

Nadat hij vrij uitvoerig over de bronnen heeft gehandeld, laat de schrijver eene § volgen over de godheden der oude Romeinen. Met verwondering heb ik daaronder niet alleen Faunus, maar zelfs Janus gemist. De priesterschap der Luperci bewijst dat de dienst van den eerstgenoemde zeer oud was, en Janus was misschien de oudste echt-italische hoofdgod, meer nog dan Jupiter. La Saussaye vermeldt zelf, dat de in rang hoogste der priesters, de rex sacrorum, die onder de Republiek den koning als opperpriester verving en nog boven den flamen dialis stond, eigenlijk flamen van Janus was. Jupiter wordt eerst tegen 't einde van het koningschap tot den hoogsten god verheven, waarschijnlijk door Tarquinius Superbus. Dat hij en Juno echt-italische goden waren, zal niemand loochenen, maar de trias op het Capitool was toch zeker onder griekschen invloed ontstaan, en of Minerva van oorsprong wel een italische godheid en niet veleer een romeinsche vertaling van Athêna was, zooals door sommigen wordt staande gehouden, moet nog onderzocht worden. Althans had dit alles vermeld behooren te worden en had de schrijver de drie Capitolijnsche goden niet zoo maar zonder voorbehoud onder de oud-romeinsche mogen rekenen.

Heeft de § over de oud-romeinsche goden om deze en andere redenen mij minder bevredigd, de 117e over de „Ursprungssagen" verdient zeer te worden geroemd. Maar ik zou hier en in 'tgeen later volgt nog wel meer te prijzen hebben en ook

hier en daar nog wel eenige vraagteekens kunnen stellen, en het wordt tijd, dat ik met beide ophoud. Slechts over éene bijzonderheid nog een woord.

Naar waarheid zegt l. S. dat de Romeinen bij 't overnemen der grieksche goden onder de italische niet altijd daaraan beantwoordende godheden vonden en hun dus de grieksche gestalte lieten, maar andere helleensche met reeds door hen vereerde nationale samensmolten. Als voorbeelden van 't eerste noemt hij Apollo en Aesculapius; volkomen terecht. Dat zij reeds een Apollo bezaten, hebben de Romeinen zelven niet geweten. Het is eerst door Roscher ontdekt, die in zijn bekende verhandeling Apollo en Mars met elkander vergeleken heeft. Ik weet, dat deze vergelijking van Roscher weinig instemming gevonden heeft. Ze leek dan ook vrij paradox. De grieksche Apollo, de vriend der Muzen, de god van gezang en dichtkunst, de bevorderaar van beschaving en reine zeden, dezelfde als de wreede, oorlogzuchtige Mars der Romeinen, aan wien niets liefelijks is! Dat kon men niet aannemen. En in den vorm zooals Roscher het vraagstuk gesteld heeft, kan ook ons zijn oplossing niet voldoen. De grieksche Apollo is, niet alleen in zijn historische ontwikkeling, maar ook van oorsprong niet dezelfde als de romeinsche Mars. Apollo is geen zuiver helleensche, maar voor een goed deel en misschien juist in datgene wat hem meest kenmerkt, een klein-aziatische god. Maar als wij de merkwaardige feiten die Roscher bijeengebracht en als argumenten voor zijn stelling gegroepeerd heeft, aandachtig nagaan, dan blijkt ons dat de oud-grieksche god met wien de klein-aziatische Apollo werd saamgesmolten een god was, die in attributen en karakter 't meest op den italischen Mars geleek en juist evenals deze eer een schrikkelijke en gevreesde, dan een liefelijke en weldadige godheid was. Ik moet mij bedwingen, om dit niet nader uit te werken en ook niets meer te zeggen over de oud-romeinsche trias, Janus, Jupiter, Mars, waarin de beide laatste, de heldere lichtgod en de donkere onweers- en stormgod (want dit is Mars en niets anders, wat men ook van hem als zegenenden voorjaarsgod mag fabelen), de twee openbaringen van den eersten, den hoogen hemelgod met zijn twee aangezichten zijn. Daarvoor is hier de plaats niet. Alleen moet ik nog mijn verwondering uitspreken over 't geen l. S.

nu verder zegt: „zum Theil aber erkannte man sie (de griek-sche goden namelijk) in einheimischen Gottheiten, bisweilen aus Gründen, die für uns unverständlich sind, wie Artemis in Diana, Demeter in Ceres, Aphrodite in Venus" (blz. 244). Waarom men deze godheden met elkander in verband bracht, is toch wel niet onverstaanbaar, maar duidelijk genoeg. Venus is de eigenlijke, zuivere oud-arische Afroditê, en al beantwoordt Artemis nu in werkelijkheid geheel niet aan Diana, Demeter slechts ten deele aan Ceres, de gronden waarop de Romeinen ze verwant achtten, liggen toch voor de hand.

Ik moet eindigen. Op het gebied der geschiedenis en beschrijving van den oud-germaanschen godsdienst hopen wij den schrijver nog later te ontmoeten. Zijn hoofdstuk over den Islâm zou er zeker eenigszins anders uitzien, indien hij gelegenheid had gehad de jongste werken van Wellhausen, Goldziher, vooral van Snouck Hurgronje nauwkeuriger te bestudeeren. Toen zij verschenen, was zijn werk reeds geheel of bijna voltooid.

Ik herhaal, wat ik aan den aanvang dezer beoordeeling zeide, dat ik mij in de voltooiing van dit werk oprecht verheug. Voor degenen die zich op het groot gebied der hierografie willen oriënteeren en de tot hiertoe verkregen uitkomsten leeren kennen, is het een uitmuntende leiddraad. De opmerkingen en vragen die ik mij veroorloofde zullen den schrijver overtuigen, dat ik zijn werk hoog waardeer en nauwgezet bestudeerd heb.

Leiden, September 1889. C. P. Tiele.

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Sedert mijn laatste bericht (boven, bl. 120) zijn er van de *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* twee afleveringen verschenen. Heft II van den 8sten jaargang (1888) bevat de navolgende verhandelingen en opstellen: Schwally, die Reden des Buches Jeremia gegen die Heiden, C. XXV, XLVI—LI (proeve van betoog, dat niet alleen H. L, LI, maar ook XLVI—XLIX aan Jeremia moeten ontzegd worden); — Ley, exegetische und kritische Bemerkungen (over 1 Sam. XX : 36—38; XXI : 4—6; XXIII : 6); — Budde, Saul's Königswahl und Verwerfung (het jongste bericht daaromtrent, 1 Sam. VII, VIII, X : 17—24, wordt toegewezen aan den Elohist, E in den Hexateuch); — Albrecht, die Wortstellung im hebr. Nominalsatze, II; — Matthes, noch einmal Ps. XLV : 7 (te lezen כסאך יהיה, dat in כ״ יהוה verschreven werd, waarvoor de redactor כ״ אלהים in de plaats stelde); — Grill, Beiträge zur hebr. Wort- und Namenerklärung. 2. מרע, *sodalis;* — Krenkel, das Verwandtschaftswort עם; — Budde, die Anhänge des Richterbuches (zoowel *Richt.* XVII v. als XIX—XXI ontstaan uit de samenvoeging door een redactor van twee zelfstandige berichten); — Bibliographie.

De eerste aflevering van jaargang IX (1889) is niet minder belangrijk. J. Derenbourg levert eene verbeterde uitgave van R. Saadia's Arabische vertaling van Jezaja, met in het Fransch gestelde inleiding en aanteekeningen. Hij laat den tekst, volgens de handschriften, afdrukken met Hebreeuwsche letters — waarvoor zij, die aan het lezen van zoodanige teksten niet gewoon zijn, hem bezwaarlijk dank kunnen zeggen. Op de nu afgedrukte hoofdstukken I—XXXII volgt later de

rest, met een naschrift over Saadia's vertaling in haar geheel. — Benzinger handelt over de wet op den verzoendag, Lev. XVI, en poogt aan te toonen, dat in dit hoofdstuk twee wetten van P^2 en eene novelle met elkander samengesmolten zijn. — Holzinger wijdt een nauwkeurig onderzoek aan „Sprachcharakter und Abfassungszeit des Buches Joel", dat den na-exilischen oorsprong van het boek bevestigt. — Onze landgenoot Schuurmans Stekhoven levert eenige opmerkingen „über das Ich der Psalmen", naar aanleiding van Smend's verhandeling over dat onderwerp (1888, I). — Gruppe geeft een bevestigend antwoord op de vraag: „War Gen. VI: 1—4 ursprünglich mit der Sintflut verbunden?" — Eene aanteekening van Budde bij Hab. II: 3 vv. en de gewone Bibliographie, van de hand des redacteurs, besluiten de aflevering.

Met ingenomenheid vermeld ik de verschijning van een nieuw tijdschrift: *The Jewish Quarterly Review*, onder redactie van I. Abrahams en C. G. Montefiore (London, D. Nutt; bij inteekening 10 shillings per jaargang). Het is gewijd zoowel aan de studie der geschiedenis van het Joodsche volk en zijn godsdienst, als aan de behandeling van vragen betreffende het hedendaagsche Jodendom. De redacteurs zijn hervormingsgezind, maar roepen de medewerking in èn van hunne meer rechtzinnige geloofsgenooten èn van christelijke theologen. De eerste jaargang, in Juli van dit jaar compleet geworden, levert het bewijs, dat hun beroep niet ijdel is geweest. Hij bevat naast bijdragen van Joodsche geleerden (o. a. Graetz, Neubauer, Friedmann, Friedländer, Kaufmann, Schechter enz.) artikelen van Cheyne, Sayce en Driver. Deze samenwerking is in mijn oog een verblijdend verschijnsel, dat voor de toekomst veel belooft. Wij kunnen voor het doel, dat de wetenschap najaagt, elkanders hulp niet missen, en hoe vriendelijker die hulp verleend wordt, des te meer zal zij met welwillendheid en erkentelijkheid worden aanvaard. Ruimte en tijd tot het leveren van een verslag van den inhoud der vier afleveringen ontbreken. Doch ik mocht niet nalaten, de aandacht onzer lezers op dit nieuwe orgaan te vestigen.

Als Pars IX der *Porta Linguarum Orientalium* is verschenen eene *Arabische Bibel-chrestomathie herausgegeben und mit einem Glossar versehen* von Dr. G. Jacob (Berlin, 1888). Zij bevat den — gedeeltelijk gevocaliseerden — tekst van *Gen.* I—IV; XXII : 1—19; *Richt.* XI : 30—40; 1 *Sam.* XI; 2 *Kon.* IX; *Ps.* I; *Matth.* VI : 9—13. In het bijgevoegde glossarium wordt telkens verwezen naar de Arabische spraakkunsten van Caspari—Müller en van Socin. Het boekje is bestemd, niet voor hen die van het Arabisch hun studievak hebben gemaakt, maar voor theologen, die nu en dan eene overzetting van den Bijbel in die taal moeten raadplegen en zich door voorafgaande oefening daartoe willen voorbereiden. Voor dat doel is het niet ondienstig. Men vergelijke verder de aankondiging van Aug. Müller in de *Theol. Literaturzeitung* 1889 n° 14.

Slechts met enkele woorden behoeft hier melding gemaakt te worden van: *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des A. Testaments*, von J. Wellhausen. Zweiter Druck. Mit Nachträgen (Berlin, Reimer; 1889). Dit boekdeel bevat namelijk een herdruk van Wellhausen's bekende verhandelingen over de samenstelling van den Hexateuch en van zijne beschouwingen over de boeken Richteren, Samuel en Koningen, vroeger opgenomen in de door hem bezorgde 4de uitgave van Bleek's *Einl. in das A. T.* Nieuw zijn daarin alleen de „Nachträge" (S. 303—361). Daarin worden enkele bijzonderheden uit het voorafgaand onderzoek nog eens in behandeling genomen, vooral naar aanleiding van hetgeen daarover door anderen was in het midden gebracht. Zoo vernemen wij, hoe W. nu denkt over *Gen.* IV : 22—24; VI : 1—4; X : 8—12; XIV; XXXIV; XXXV; *Ex.* XVI; XIX—XXXIV; *Lev.* I—VII; *Num.* XIII v.; over den naam „Amorieten" in den Hexateuch; over *Num.* XXI; XXII—XXIV; XXXII; *Joz.* XX, XXII; *Deut.* XXVII; de onderlinge verhouding van *Gen.* XXXIV, XLIX; *Richt.* I, IX; het boek *Ruth.* De meeste dezer „Nachträge" moeten worden bestudeerd in verband met mijne „Bijdragen tot de critiek van Pentateuch en Jozua", waarop ze terugzien. Dikwerf vereenigt W. zich met de daarin door mij verdedigde opvatting; somtijds beaamt hij die slechts ten deele of wijkt hij geheel van mij af. Zijne be-

denkingen, waarvan ik met groote belangstelling kennis heb genomen, zullen de aandacht wel niet ontgaan en bij de voortgezette pogingen tot ontbinding van den Hexateuch in zijne bestanddeelen in aanmerking genomen worden. Over het eigenlijke *corpus* van het boek behoeft geen oordeel meer te worden uitgesproken: de twee daarin opgenomen verhandelingen hebben zich eene blijvende plaats in de literatuur over het O. Testament verworven; hoe meer zij binnen ieders bereik gebracht worden, des te beter.

Les sources du Pentateuque. Etude de critique et d'histoire par Alexandre Westphal, Lic. en théol. I *Le problème littéraire* (Paris, Fischbacher; 1889). Dit boek is een nieuw bewijs van den diepen indruk, dien de Pentateuch-critiek op de gemoederen heeft gemaakt. M. Westphal plaatst zich in zijne Préface (p. I—XXXX) op het standpunt des geloofs en bepleit van daar uit de onbevooroordeelde overweging van de onderzoekingen der critici en de onbeschroomde aanvaarding van de door hen verkregen resultaten. Wel verre van daarvan nadeel te vreezen, houdt hij zich verzekerd, dat langs dien weg de hoofdinhoud der geloofsovertuiging zal worden bevestigd. Dit geldt, volgens hem, inzonderheid van de critiek der Mozaïsche geschriften. Ten onrechte zou men meenen, dat de aanwijzing van hunne bronnen hun historisch karakter twijfelachtig gemaakt of zelfs opgeheven heeft. Die bronnen zijn integendeel zelfstandige getuigenissen, welker onderling verschil de overeenstemming ten aanzien van de hoofdzaken niet wegneemt en aan deze een hoogeren graad van zekerheid bijzet. In éen woord: voor het éene, aan Mozes toegekende verhaal, dat vol tegenstrijdigheden en bezwaren was, geeft de critiek ons „L'harmonie des Evangiles de l'Ancienne Alliance" in de plaats.

Wanneer M. Westphal er aan toekomt, deze laatste stelling nader toe te lichten en te staven, dan zal hij stuiten op niet geringe moeilijkheden. Doch in het eerste deel van zijn boek behandelt hij nog alleen „le problème littéraire", d. i. de ontbinding van den Pentateuch in zijne bestanddeelen, en wel zóo, dat daartegen onzerzijds geen bezwaar kan worden ingebracht. Integendeel, de methode, die hij volgt, is voor het

doel dat hij beoogt zeer geschikt en leerzaam ook voor hen, die van het goed recht der critiek niet meer behoeven overtuigd te worden. Hij laat nl. de geschiedenis spreken, of, anders gezegd, hij stelt in het licht, hoe de critische arbeid *per varios casus* eindelijk heeft geleid tot eene oplossing van het vraagstuk, die door eene groote meerderheid der critici wordt omhelsd en inderdaad bevredigend mag heeten. Dienvolgens wijdt hij een eerste deel aan „la tradition" (p. 1—43), een tweede aan „les précurseurs de la critique" (p. 45—100), een derde aan „la critique" zelve (p. 101—230), welker phasen hij teekent in vier hoofdstukken: I L'hypothèse des sources; II l'hypothèse des fragments; III l'hypothèse des compléments; IV retour à l'hypothèse des sources. Daarna laat hij nog volgen eenige „récits tirés des sources du Pentateuque", over de schepping, den zondvloed, Abimelech en Sara, Jakob en Laban enz.

Het historisch overzicht is met kennis van zaken bewerkt. Volledigheid werd niet beoogd en is dan ook niet bereikt, maar niets van eenig aanbelang is verwaarloosd. Men zal dan ook den Schrijver in zijn verhaal met nut en met genoegen volgen. Hij heeft zijn best gedaan om niet te vervallen in eene dorre opsomming van namen en titels en den gang van het onderzoek eenigszins dramatisch voor te stellen. Wellicht is ten gevolge daarvan wat al te groote beteekenis gehecht aan de ontdekking van den zgn. tweeden Elohist (E) door Ilgen, aan zijne tijdelijke verdwijning en aan zijne rehabilitatie door Hupfeld. Wat daarover gezegd wordt, is waar en ook opmerkelijk. Maar het wordt m. i. in belangrijkheid overtroffen door de gewijzigde beschouwing en dateering van de verhalen en wetten van den zgn. eersten Elohist (P^2). Deze treden bij onzen auteur op den achtergrond, omdat hij, gelijk ik reeds mededeelde, zich thans tot „le problème littéraire" wilde bepalen, d. i. tot de verdeeling van den Pentateuch in de drie hoofdbestanddeelen (P^2, E en J), zonder zich te verdiepen in de vraag naar hunne onderlinge verhouding. Die beperking was wellicht noodig voor de lezers, die hij inzonderheid voor oogen had, maar brengt natuurlijk ook hare bezwaren met zich.

Van Robertson Smith, *The prophets of Israel*, ver-

scheen, met een inleidend woord van Dr. J. J. P. Valeton Jr., eene Nederlandsche vertaling onder den titel: *De profeten van Israël en hun plaats in de geschiedenis tot het einde der achtste eeuw v. C.* (Nijmegen, ten Hoet, 1889). Na mijne aankondiging van het oorspronkelijke werk (Th. T. XVI [1882]: 646—650) mag ik volstaan met dit bericht, waaraan ik alleen nog toevoeg, dat de vertaling mij toeschijnt met zorg bewerkt te zijn en dat ik mij over de uitgave daarvan verheug, indien zij, gelijk ik hoop, ten gevolge heeft, dat deze Voorlezingen vele nieuwe lezers vinden. Er is anders wel iets in te brengen tegen de vertaling van een geschrift, dat reeds zeven jaren oud is: wij leven snel in onze dagen, en sedert 1882 heeft het onderzoek der profetische literatuur niet stilgestaan. Doch de hoofdzaken in dit boek zijn nu nog even behartigenswaardig als toen. Of zij er toe zullen leiden, dat de denkbeelden over openbaring, die de Schrijver hier voordraagt, vele voorstanders winnen, moet de toekomst leeren.

Over den profeet Jeremia heb ik niet minder dan twee monographieën te vermelden, eene van Prof. Dr. T. K. Cheyne, *Jeremiah, his life and times* (London, Nisbet and C°), eene van Lic. Karl Marti, *Der Prophet Jeremia von Anatot* (Basel, Detloff, 1889). Beide geschriften hebben een eigen karakter en hunne bijzondere verdiensten. Dat van Marti is klein van omvang (66 SS.) en levert een eenvoudig verhaal van Jeremia's lotgevallen en, daarin opgenomen, een overzicht van den inhoud zijner voornaamste profetieën. Achtereenvolgens staat de auteur stil bij „die Anfänge", „die Höhepunkte" en „die Ausgänge von Jeremia's Wirksamkeit". Hij betreedt gemeenlijk de gebaande wegen en bestemde zijn geschrift dan ook niet allereerst voor de mannen van het vak, maar voor een ruimeren kring van lezers. Opmerking verdient zijne verklaring (Vorwort S. III f.), dat hij geene kans heeft gezien, de profetieën tegen de heidenen (*Jer.* XLVI—XLIX) in zijn overzicht op te nemen; waarbij hij verwijst naar de hierboven (bl. 634) vermelde verhandeling van Schwally in *ZatW.* Ik heb mij nog niet kunnen overtuigen, dat de bezwaren tegen die hoofdstukken overwegend zijn, maar erken gaarne, dat zij ernstige overweging verdienen. — Cheyne's *Jeremiah* behoort

tot de serie „The men of the Bible", waarin ook Driver's *Jezaja* is opgenomen (boven, bl. 123 v.). De hoop in de Voorrede uitgedrukt — „that this volume may be an appropriate companion to Dr. Driver's critical and yet both reverent and popular study on the Life and Times of Isaiah" — is zonder eenigen twijfel reeds vervuld. Toch is Dr. Cheyne's *Jeremiah* van eene andere soort dan het boek van zijnen voorganger. De verklaring daarvan vind ik in de Voorrede, waarin hij ons mededeelt, dat hij, als Canon of Rochester, in den zomer van 1887 eene reeks preeken over Jeremia heeft gehouden en dat deze dé kiem zijn van het thans uitgegeven boek. Vandaar, zoo ik mij niet bedrieg, dat het leven en de prediking van den profeet meer geschilderd, dan eenvoudig weg verhaald worden en dat zij doorloopend in nauwer verband worden gebracht met de behoeften en de denkwijze van den lezer, dan bij een anderen oorsprong van het geschrift het geval zou zijn geweest. Het is een werkelijk drama, dat ons te aanschouwen en te doorleven wordt gegeven. De eerste afdeeling („Judah's Tragedy down to the death of Josiah") is gesplitst in de volgende hoofdstukken, of liever: tafereelen. I. God commands to take the trumpet; II. Friends in council; III. Hopes and fears quickly realised; IV. Morning-cloud goodness; V. „He that seeketh, findeth"; VI. The ancient law transformed; VII. Fraud or needful illusion? VIII. „His remembrance is like music" (*Sirach* XLIX : 1). Van de hoofdstukken der tweede afdeeling („The close of Judah's Tragedy") luiden de opschriften aldus: I. The clouds return after the rain; II. On the verge of Martyrdom; III. Keep the munition, watch the way! IV. There be gods many, lords many; V. Bright visions in the death-chamber; VI. If thou hadst known, even thou! VII. A pastor's strange farewell; VIII. Per crucem ad lucem. Men maakt uit deze lijst gereedelijk op, hoe mijne karakteristiek van Dr. Cheyne's boek moet worden verstaan. Om Jeremia's leven en werken zoo te kunnen beschrijven, heeft hij telkens de phantasie te hulp moeten roepen en daarmede de dikwerf schrale *data* der historische oorkonden moeten aanvullen. Het behoeft geene vermelding, dat dit geschiedt op de ware wijze. Dr. Cheyne weet aangaande het tijdvak van Jeremia's werkzaamheid al wat daaromtrent bekend is. Hij

maakt daarvan voor zijne reconstructie van Jeremia's beeld zoowel met bedachtzaamheid als met groot talent gebruik. De phantasie beheerscht hem niet, maar staat hem ten dienste en is onderworpen aan de gestrenge tucht der historie. Dienvolgens zijn de tafereelen, die hij ons teekent, steeds waar, al kunnen wij niet altijd zeker zijn, dat zij ons de werkelijkheid teruggeven. De levendigheid der schildering wordt nog verhoogd door de parallellen uit de geschiedenis en de literatuur van vroeger en later tijd, die de auteur tot zijne beschikking heeft en zeer gelukkig aanbrengt. In één woord: zijn *Jeremiah* is een voortreffelijk specimen van een genre, waaraan velen zich liever niet zouden wagen en dat dan ook, het moet worden erkend, zijne gevaren heeft, maar, aan den anderen kant, den lezer meer en hooger genot verschaft, dan de getrouwe maar schroomvallige teruggave van den inhoud der bronnen zou kunnen doen. Ik twijfel dan ook niet aan de goede ontvangst van zijn boek door het publiek en houd mij overtuigd, dat het leiden zal tot hooge waardeering zoowel van den profeet, als van het licht dat de historische critiek over de laatste jaren van het koninkrijk Juda heeft doen opgaan.

Studies on the Book of Psalms. The structural connection of the Book of Psalms, both in single Psalms and in the Psalter as an organic whole. By J. Forbes, Emer. Prof. of Orient. Lang., Aberdeen. Edited by Rev. J. Forrest (Edinburgh, Clark; 1888). Indien dit boek mij niet ter beoordeeling was toegezonden, zou ik er stellig over zwijgen. Ik kan er namelijk niets goeds van zeggen en keur het toch ongaarne af. De hoogbejaarde auteur is blijkbaar een zeer geleerd en scherpzinnig man. Hij geeft ons hier, of liever een zijner leerlingen geeft ons hier van zijnentwege, de vruchten van jaren lang voortgezette en ingespannen studie. Men zou wenschen, te kunnen getuigen, dat zijn loffelijk doel, de toelichting van het kostbare Psalmboek, geheel of althans ten deele bereikt was. Doch dat kan en mag ik althans niet doen. Naar mijne overtuiging heeft de auteur zijn tijd en zijne scherpzinnigheid verspild en mag het wetenschappelijk onderzoek van den Psalmbundel zich door hem niet laten ophouden of van den weg afbrengen.

Het is niet gemakkelijk, in weinige woorden samen te vatten wat ons in dit boekdeel van 276 pp. wordt aangeboden. De schrijver is door den staat zijner gezondheid verhinderd, de laatste hand aan zijn werk te leggen, maar bezit bovendien de gave niet, om de uitkomsten van zijn onderzoek ordelijk voor te dragen. Hij blijft staan bij elke quaestie, die hij op zijnen weg ontmoet, en komt eerst na veel oponthoud en langs omwegen tot zijn eigenlijk doel. Op eene inleiding van 18 pp. volgt het *corpus* van het boek, „Structural connection of the Psalms", van p. 19 tot 276, zonder verdere verdeeling, in éenen adem door, zonderdat die lange weg ons brengt tot het eindpunt. Immers op de verklaring van *Ps.* I—XXIV, die p. 194—274 wordt voorgedragen, had — naardien *Ps.* XXV reeds op p. 65 sqq. was behandeld — die van *Ps.* XXVI—XLI en van het 2de en 3de boek der Psalmen kunnen volgen. Intusschen blijkt toch uit de inleiding (p. 1 sq.), aan welk der resultaten van zijn onderzoek de Schrijver zelf het meest hecht — al plaatst hij het in zijn boek zelf niet op den voorgrond, daar hij er eerst p. 78 sqq. op terugkomt. Het is de verdeeling van den Psalmbundel in zeven boeken, beantwoordende aan den gouden luchter met zeven armen, drie aan elken kant en éen in het midden. De eerste drie komen overeen met Boek I—III van de 5-ledige verdeeling (*Ps.* I—XLI, XLII—LXXII, LXXIII—LXXXIX); het zijn de drie Amenboeken, eindigende met „Amen en Amen" (*Ps.* XLI : 14; LXXII : 19; LXXXIX : 53). Dan volgt het 4de of centrale boek = *Ps.* XC—CVI, besloten met de woorden „Amen, Hallelujah" (*Ps.* CVI : 48). Eindelijk komen de laatste drie boeken, *Ps.* CVII—CL, volgens de gewone verdeeling éen enkel, het 5de boek. Het recht om dit éene boek in drieën te splitsen ontleent Dr. Forbes aan het overeenstemmend begin van *Ps.* CVII, CXVIII en CXXXVI („Prijst Jahwe, want hij is goed") en het einde van *Ps.* CXVII, CXXXV en CL (telkens „Hallelujah"); hieraan ontleenen die drie afdeelingen (*Ps.* CVII—CXVII, CXVIII—CXXXV, CXXXVI—CL) den naam van Hallelujah-boeken — terwijl nu tevens blijkt, met hoeveel recht Boek IV de centrale plaats inneemt, want in zijn slotwoord zijn „Amen" en „Hallelujah" verbonden (*Ps.* CVI : 48). — Deze zevenvoudige verdeeling wordt nu voor Dr. Forbes het

uitgangspunt voor eene geheele reeks van combinatiën en groepeeringen, waarin de getallen 7, 6, 12, 22 (= het aantal letters van het Hebr. alphabet) eene groote rol spelen en die daardoor juist blijken, niet van zijne vinding, maar door de verzamelaars van den bundel opzettelijk aangebracht te zijn. Natuurlijk hadden zij daarmede eene bedoeling. Zij wilden den nadenkenden lezer van den bundel aanwijzingen geven omtrent den zin van de enkele psalmen, die zij opnamen. Werkelijk gaat daarover vaak een verrassend licht op, wanneer wij, onder de leiding van onzen Schrijver, op de plaatsing van de afzonderlijke gedichten behoorlijk acht geven. Maar daarop niet alleen: ook op de structuur van elken psalm in het bijzonder moet worden gelet, en bij het opsporen daarvan bewijzen de getallen even belangrijke diensten.

Het bovenstaande is slechts eene onvolledige schets van het stelsel. Men moet, om het in zijn geheel te leeren kennen, bij den auteur zelven nalezen, hoe de eene verdeeling en groepeering de andere kruist en b. v. één zelfde psalm zoowel de eene groep afsluit als de andere aankondigt of voorbereidt. Doch ik meen reeds genoeg gezegd te hebben, om den lezer een denkbeeld te geven van hetgeen hem hier wordt aangeboden en — om hem te doen inzien, dat de Schrijver het slachtoffer is van eene kranke verbeelding. Voorzoover zijne bespiegelingen gelijksoortig zijn met die van Hengstenberg, vallen zij onder hetzelfde oordeel als deze. Wat zij eigenaardigs hebben, is dikwerf zóo zonderling, willekeurig en tevens onbevredigend, dat men er werkelijk verbaasd over staat. Dit geldt al aanstonds van de splitsing van Boek V der Psalmen in drie boeken. Wie kan zich door Dr. Forbes laten wijsmaken, dat zoo ongelijksoortige gedichten als *Ps.* CXVIII, CXIX, de liederen hammaäloth en *Ps.* CXXXV samen één boek vormen? En verder: wat blijft er over van het geheele systeem, wanneer men bedenkt, dat het staat en valt met de telling van *Ps.* IX en X en wederom van *Ps.* XLII en XLIII als afzonderlijke gedichten? Letten wij nu alleen op de twee laatst genoemde psalmen. Dat zij bijeenbehooren is zonneklaar; dat de verzamelaar van *Ps.* XLI verv. ze voor één psalm gehouden heeft, blijkt onweersprekelijk uit het gemis van een opschrift boven *Ps.* XLIII. Dr. Forbes kan hiertegen dan ook niets in-

brengen (p. 275 v.). Niettemin houdt hij ze voor twee afzonderlijke psalmen en zou een goed deel van het door hem opgetrokken gebouw ineenstorten, indien zij voor één werden geteld.

Doch ik ga niet verder: ook door een uitvoerig betoog zou de Schrijver zich wel niet laten afbrengen van zijn dwaalweg, en tot voorlichting van anderen zijn de voorafgaande mededeelingen voldoende.

Aan de voorafgaande bijdragen tot de Inleiding in het O. Testament van buitenlandschen oorsprong mag ik thans, tot mijne blijdschap, eene uit Nederland toevoegen: *Het ontstaan van den Kanon des Ouden Verbonds. Historisch-kritisch onderzoek* door Dr. G. Wildeboer, Hoogleeraar te Groningen (Groningen, J. B. Wolters; 1889; de prijs is *f* 1.90). In de Voorrede spreekt de Schrijver de hoop uit, dat zijn boek blijken zal „voor studenten een duidelijke handleiding te zijn bij hunne studiën, een handleiding, die hen tevens aanspoort om wat dieper door te dringen in de geschiedenis van het ontstaan der Bijbelboeken". Er is, dunkt mij, geen twijfel aan, of die hoop zal worden vervuld. De student vindt hier in een kort bestek (146 bladzijden en twee registers) alles bijeengebracht wat hij noodig heeft te weten, ook de voornaamste getuigenissen omtrent den Kanon des O. T., waarvan hem dus het opzoeken bespaard wordt. De gang van het onderzoek is zeer eenvoudig. Op een tweetal §§ over het O. T. in zijn geheel en de drieledige verdeeling volgt in 5 §§ een chronologisch verklarend overzicht van de getuigenissen omtrent de verzameling; daarna wordt in § 8 „het begrip van Kanoniciteit in de Joodsche Scholen" vastgesteld en in § 9—11 de geschiedenis van de canonisatie van Wet, Profeten en Geschriften verhaald; eindelijk zijn in § 12 de verkregen uitkomsten samengevat. Dit is zeer geleidelijk en gemakkelijk te volgen. Hetzelfde geldt van de behandeling der bijzonderheden. Er is, naar het mij toeschijnt, met de uitgave van dit geschrift aan onze Academische jongelingschap een groote dienst bewezen.

Er bestaat tusschen Dr. Wildeboer en mij ten aanzien van het door hem behandelde onderwerp geen noemenswaardig verschil van gevoelen. Naar hetgeen daarover in 1865 door mij

was geschreven (*Hist.-krit. Onderz.*[1] III : 394—450) kon hij bijna altijd met instemming verwijzen. Ten aanzien van éene bijzonderheid, die hij anders beschouwt — de vraag, of *Ruth* en *Klaagliederen* vroeger tot het tweede deel van den Kanon hebben behoord, door hem ontkennend, door mij in 1865 bevestigend beantwoord — was ik reeds van meening veranderd, zoodat ook dit verschilpunt wegvalt en nauwelijks één enkel overblijft. Ik verheug mij daarover van harte. En dat te meer, omdat uit Dr. Wildeboer's geschrift toch óok blijkt, dat wij over het O. Testament in zijn geheel niet volkomen eenstemmig zijn, weshalve de onderlinge harmonie onzer beschouwingen aangaande den oorsprong van den Canon niet mag worden afgeleid uit de eenheid van ons „standpunt", maar uit den inhoud en de waarde der historische getuigenissen, die ons beiden ten dienste staan, moet worden verklaard. Het verschil, waarop ik doelde, treedt hier en daar ook in dit boek aan het licht. Voor mij is „de Canon des Ouden Verbonds" een bloot-historisch feit. De Joden hebben die en die boeken als Heilige Schriften erkend en daarom in den Canon opgenomen. Wij van onzen kant onderzoeken, wanneer, hoe en waarom zij zoo geoordeeld en gehandeld hebben. Doch van de door hen genomen beslissing maken wij onze waardeering van de boeken in geenen deele afhankelijk: zoowel over de canonieke, als over de niet-canonieke boeken spreken wij in volle vrijheid onze meening uit. De opvatting van Dr. Wildeboer staat hier niet tegenover, verre van daar, maar wijkt er toch eenigermate van af. Hij hecht blijkbaar méer aan „Canon" en „canoniek". Voor hem is het de vraag, of een boek terecht in den Canon eene plaats heeft gekregen. „Er bestaat" — zoo schrijft hij — „op Christelijk godgeleerd standpunt geen reden, waarom wij den Kanon der Joden over het algemeen niet zouden aannemen" (bl. 140). De Christelijke kerk — zoo heet het een weinig verder — kan den Canon der Schriftgeleerden overnemen. Hij bepaalt het karakter van Wet, Profeten en Geschriften en laat daarop volgen: „Wat hierbuiten valt, is feitelijk niet kanoniek of moest het niet zijn" (bl. 141). Dit geldt van *Esther* en *Hooglied* (bl. 142 v.). „Alle Apocriefen blijken, te recht buitengesloten te zijn" (bl. 143). Het is duidelijk, dat „canoniek" hier, behalve eene historische, ook eene dog-

matische beteekenis heeft. Hiermede hangt samen, dat aan de getuigenissen van het N. T. (bl. 40 verv.) bijzondere waarde gehecht wordt; als ook, dat de Joodsche Schriftgeleerden, verzamelaars van de Heilige Schriften en auteurs van den Canon, met een Christelijken maatstaf gemeten worden en, natuurlijk, blijken daaraan niet te beantwoorden (bl. 138 v.). Tegenover hen staan de vromen, wier oordeel zij huns ondanks of onbewust volgen, zoodat de Canon wel door hen tot stand komt, maar in weerwil van hen zoo goed uitvalt (bl. 134 verv.).

Mijns inziens is het verkieselijk, „Canon" en „canoniek" zuiver-historisch te nemen en de vraag naar de waarde der canonieke (en niet-canonieke) boeken voor ons geheel op zich zelve te behandelen. Intusschen heeft, gelijk ik reeds deed opmerken, Dr. Wildeboer's gebruik van de genoemde termen volstrekt geen storenden invloed geoefend op zijne voorstelling van den gang der feiten en kan deze ook door hen worden aanvaard, die aan de feiten zelve minder gewicht hechten dan hij. Ik herhaal daarom mijne aanbeveling van zijn boek. Ten bewijze van de belangstelling, waarmede ik het heb gelezen, stip ik ten slotte eenige bijzonderheden aan, waarop m. i. bij een eventueelen herdruk moet worden gelet.

Het boek Daniël heet bl. 24 „omstreeks 167 v. Chr. geschreven"; juister bl. 4 en 102: omstreeks 165. — Dat de kleinzoon van Jezus ben Sirach denzelfden naam zou gedragen hebben als zijn grootvader (bl. 28), berust alleen op den zeer jongen tweeden proloog en is dus hoogst twijfelachtig. Over den leeftijd van dien kleinzoon kon en moest meer positief zijn gesproken dan bl. 28 v. geschiedt. Voor de geschiedenis van den Canon is de keuze tusschen de jaren 247 en 132 v. Chr. voor zijne komst in Egypte verre van onverschillig. Het jaar 132 staat m. i. volkomen vast, en de voorslag van Rutgers om „het 38ste jaar" in verband te brengen met zekere aera van Dionysius is daarom volstrekt onaannemelijk, omdat niet blijkt, dat die in het burgerlijk leven ooit in gebruik geweest is. Prof. Valeton, naar wien W. verwijst, heeft dit bij zijne aanbeveling der opvatting van Rutgers niet in aanmerking genomen. — De alinea op bl. 31 is, bij uitzondering, niet duidelijk gesteld. — Zou ἡ γραφή in het N. T. wel ooit de Heilige Schrift in haar geheel en niet overal „de schrif-

tuurplaats" beteekenen (bl. 41)? — Bl. 57 schijnt de conjectuur van Graetz — R. Jakob voor R. Akiba — goedgekeurd te worden; bl. 65 en elders blijkt evenwel, dat W. haar, en te recht, verwerpt. — Moet niet bl. 83 gelezen worden: de Joden bedoelen geen gelijkstelling van de *Nebiïm* en *Kethoubim* met de Thora? — Op bl. 87 had de verhandeling van Dr. Kosters over I en II Makkabeën kunnen zijn aangehaald (Th. T. XII). — Moest niet Nehemia (bl. 91 v.) de geestverwant en niet de geloofsgenoot van Ezra zijn genoemd? — Is het wel inderdaad waarschijnlijk (bl. 105), dat Jezaja „meer dan één uitgave van zijne woorden heeft bewerkt"? — Zou de onderscheiding van „eerste" en „laatste profeten" zoo oud zijn, als bl. 103, 108 wordt aangenomen en met de prioriteit van gene boven deze samenhangen? — Op bl. 105, 109, kon m. i. onderscheid zijn gemaakt tusschen de voorlezing, nu en dan, van profetische stukken en de invoering van de verplichte lezing der Haphtaren; dat deze laatste zoo vroeg moet gesteld worden, blijkt niet. — Staat het wel vast (bl. 131), dat Prof. de Jong zijne meening ten aanzien van *Pred.* XII: 9—14 heeft gewijzigd?

Van den *Kurzgefasster Kommentar zu den h. S. A. u. N. T.* zijn weder twee afleveringen, het O. T. betreffende, de 7de en de 8ste, in het licht gegeven, zoodat nu alleen nog ontbreekt de verklaring van de boeken *Genesis-Richteren* en van de Oudtest. Apocriefen. Niet zonder reden spreekt de redacteur Prof. Strack zijne blijdschap over zoo snellen voortgang in de Voorrede van Afl. VII uit. Die aflevering omvat *Job* en *Prediker*, bewerkt door Prof. W. Volck te Dorpat, en *Hooglied* en *Klaagliederen* van Prof. S. Oettli te Bern. Laatstgenoemde levert in Afl. VIII de verklaring van *Kronieken*, *Ezra*, *Nehemia*, *Ruth* en *Esther*, waaraan Prof. J. Meinhold die van *Daniël* toevoegt. De wijze van bewerking is dezelfde als in de vorige afleveringen, en zoo ook de verhouding tot de critiek. Zoo wordt, om eenige voorbeelden te noemen, de onechtheid der redenen van Elihu erkend; het boek Job in de 7de eeuw vóór Chr. gesteld; de Prediker tot de laatste jaren van het Perzische tijdvak gebracht; het Hooglied eigenlijk, niet allegorisch, verklaard en aan Salomo ontzegd; Klaagliederen aan één

auteur toegeschreven, die Jeremia zou kunnen zijn. Prof. Oettli handhaaft de eenheid van Kronieken en Ezra-Nehemia, maar ook de geloofwaardigheid van een aantal bijzonderheden, in eerstgenoemd boek opgenomen; zoo ook den hoofdinhoud van het boek Esther. Hoe Meinhold over Daniël oordeelt, weten wij reeds (boven, bl. 129 vv.). Gematigd-conservatief is ook de verhouding tot den Masoretischen tekst: in de doortastende critiek van dien tekst staat onder de medearbeiders tot nu toe Klostermann alleen.

Veel, zeer veel in dit product der „gläubigen Theologie", zooals zij op den omslag genoemd wordt, zouden wij anders wenschen. Toch verblijden wij ons over de verklaring, door Prof. Strack afgelegd: „Alle Mitarbeiter am „Kurzgefassten Kommentar" sind überzeugt, dass treues Festhalten an dem alten Glauben, Festhalten namentlich an dem Glauben, dass die Schriften des A. und des N. Bundes zureichende Kunde über die Offenbarungen Gottes bieten, mit Aneignung und Verwertung der wirklichen Resultate ernster Wissenschaft, auch mit Abweichungen von gar manchen traditionellen Meinungen sehr wohl vereinbar sei." Gaarne nemen wij aan wat hij er aan toevoegt: „Wer dieser Ueberzeugung unter den Geistlichen und Theologie-Studirenden die wünschenswerte, ja notwendige weite Verbreitung schaffen und erhalten will, hat mit gar manchen Schwierigkeiten zu kämpfen." Te vergeefs zouden wij beproeven, die moeielijkheden te overwinnen. Dit kunnen zij alleen, die den „geloovigen" geestelijken en studenten halverwege te gemoet komen, en zelfs hun welslagen is verre van zeker. Doch wij wenschen van harte, dat hun streven niet ijdel moge zijn.

De „Theologische Studien und Skizzen aus Ostpreussen" bevatten eene verhandeling van Prof. Dr. C. H. Cornill te Königsberg, ook afzonderlijk uitgegeven onder den titel: *Die siebzig Jahrwochen Daniels* (Königsberg, Hartung; 1889). De studie van dit opstel zij aanbevolen aan allen, die zich bezig houden met de verklaring van de beroemde profetie *Dan.* IX: 24—27. De voorstanders der historische opvatting vinden daarin, behalve de nadere bevestiging van de juistheid hunner beschouwing, een paar hypothesen ter opheldering van duistere punten, die

zeer ernstige overweging verdienen. Cornill meent namelijk te kunnen verklaren, 1^{0} hoe de Schrijver van Daniël er toe gekomen is om den afstand tusschen Jeremia's profetie en zijn eigen leeftijd op 70 jaarweken of 490 jaren te bepalen; 2^{0} waarom hij het tijdsverloop tusschen de maatregelen van Antiochus Epiphanes tegen den eeredienst in den Jeruzalemschen tempel en het aanbreken der Messiaansche eeuw niet altijd op dezelfde wijze begrenst, maar nu eens op $3\frac{1}{2}$ jaar, dan op 1150 of 1290 of 1335 dagen stelt. — Ik bepaal mij tot deze bloote mededeeling. Voor de uiteenzetting en beoordeeling van de hypothesen zelve wordt meer ruimte gevorderd dan waarover ik thans kan beschikken.

Van Renan's *Histoire du peuple d'Israël* heeft reeds sedert eenige maanden het 2de deel het licht gezien (Paris, Calmann Lévy; 1889). Het brengt ons tot den val van Samaria in 722 v. Chr. en is verdeeld in twee boeken: „le royaume unique" (p. 1—190) en „les deux royaumes" (p. 191—542). Na mijn artikel over het 1ste deel (Th. T. XXII: 474—485) mag ik mij onthouden van uitvoerige karakteristiek en beoordeeling van dit vervolg. Dat daarin fraaie beschrijvingen, gelukkige vertalingen van gedeelten des O. Testaments en geestige opmerkingen voorkomen, behoeft niet te worden gezegd. Doch van de bedenkingen, die ik vroeger de vrijheid nam te opperen, mag ik geene enkele terugnemen. De beschouwing van de bronnen schijnt mij vaak onjuist, het gebruik dat er van gemaakt wordt willekeurig. Zoo wordt, om iets te noemen, p. 329 svv. de wording van „l'histoire sainte" beschreven op eene wijze, die zich onmogelijk laat rechtvaardigen en waarvoor dan ook geene bewijzen worden bijgebracht. Er bestaan, zoo lezen wij daar, twee redactiën van de verhalen over Israël's voortijd, de éene jehovistisch, in het Noordelijk Rijk ontstaan, de andere elohistisch, door een priester te Jeruzalem op schrift gebracht, beide in de 9de eeuw v. Chr. Bij de eerste behoort het Bondsboek, *Ex.* XXI—XXIII, bij de tweede de Decalogus. In de eerste herkent men gereedelijk mijn JE, in de tweede P^2, maar — zonder de priesterlijke wetten, die er toch niet van zijn los te maken, althans niet indien *Ex.* XII „elohistisch" is, daarentegen verrijkt met den Decalogus, die er niets mede gemeen

heeft dan de éene verwijzing naar *Gen.* II : 1—3 in *Ex.* XX: 11, welke om meer dan éene reden aan een interpolator moet toegeschreven worden. Het spreekt vanzelf, dat zulk eene groepeering van de verhalen en wetten niet mag worden afgekeurd, alleen omdat zij afwijkt van de thans — trouwens algemeen — gangbare meeningen. Doch om daartegenover ernstig in aanmerking te kunnen komen, zou zij moeten berusten op even nauwkeurige waarneming en analyse en gepaard gaan met wederlegging van de argumenten, die voor eene andere rangschikking zijn aangevoerd. Deze zoeken wij evenwel bij Renan te vergeefs. Hij laat zich blijkbaar eenvoudig leiden door den indruk, dien de berichten op hem hebben gemaakt, en geeft daarvan gewoonlijk òf niet òf slechts in het voorbijgaan rekenschap. Met den besten wil kunnen wij dus in zijne afwijkingen geene verbeteringen zien. — Even weinig gemotiveerd schijnt ons vaak zijn oordeel over het al of niet historsich karakter van de verhalen in *Samuel* en *Koningen*. Over 2 *Sam.* XIII—XX lezen wij (p. 73 n. 1): „Tout l'épisode de la révolte d'Absalom frappe par son unité et l'artifice savant de la narration, qui rappelle les historiens grecs. Il y a de l'arrangement dans les faits, mais sûrement un grand fond historique." Zoo of ongeveer zoo oordeelen verreweg de meesten. Doch over 2 *Sam.* XI, XII, die met XIII—XX grootendeels onafscheidelijk samenhangen, heet het (p. 69 n. 2): „L'épisode de Nathan et d'Urie paraît inventé de toutes pièces"; verg. p. 7 n. 5: „Cette légende fut peut-être un effet de la malveillance d'une partie de la nation contre Salomon". Waarop berust dit? Moest dit vonnis niet gerechtvaardigd, moest althans niet eene poging aangewend zijn om het radicaal verschil tusschen 2 *Sam.* XI v. en XIII—XX te verklaren? Elders wordt, omgekeerd, aan berichten in *Koningen* meer historische waarde toegekend dan hun gehalte schijnt toe te laten. Het 4de hoofdstuk van Boek IV is getiteld: „Premier essai d'une Jahvéisme moral à Jérusalem sous Asa" (p. 240—249). Aza treedt daar op als hervormer van den godsdienst; hij schaft de vereering van andere goden dan Jahwe met geweld af; „il suivit en religion une ligne de conduite différente de celle de son père, de son grandpère et de son bisaïeul. Il règna quarante et un ans, et légua, comme nous verrons, ses principes à son fils Josaphat, qui

règna vingt-cinq ans. Cette politique religieuse, pendant plus d'un demi-siècle, eut de graves conséquences etc." (p. 241 sv.). Al aanstonds dit gevolg, dat de godsdienstige toestand van de twee rijken niet meer dezelfde was. Immers „l'état religieux des tribus du Nord continuait d'être un Jahvéisme n'excluant ni les images, ni l'adoration de Dieu sons des noms divers, ni les superstitions impures du culte d'Astarté" (p. 243). Hoe gaat dit alles samen met het feit, dat juist Jozafat vrede maakte met het rijk van Israël en zijn zoon eene dochter van Achab huwde? Hoe met Reman's eigene verzekering op p. 249: „La différence religieuse des deux pays était insignifiante"?

Het hoofdbezwaar, dat van meer dan éene zijde tegen het eerste deel der *Histoire du peuple d'Israël* is ingebracht, geldt ook tegen het tweede. De voorstelling van het Jahwisme is niet juist en vaak onbillijk. Het gewaande „élohisme primitif" blijft den Schrijver parten spelen en vervalscht zijn oordeel zoowel over het karakter van Jahwe, als over de werkzaamheid der profeten. Het verdient goedkeuring, dat hij op den samenhang tusschen het profetisme en de mantiek de aandacht vestigt. Maar dit geschiedt hier en daar niet zonder overdrijving, terwijl dan, omgekeerd, in het beschrijven en waardeeren van hetgeen de profeten op religieus gebied hebben gedaan, evenmin de noodige matiging wordt in acht genomen. In het algemeen worden overal de kleuren dik opgelegd, de tegenstellingen zoo scherp mogelijk geteekend. Ongetwijfeld wekt of verlevendigt dit de aandacht, maar op den duur wordt het toch eentonig en, wat meer zegt, lijdt daaronder de juistheid der voorstelling. Alles samengenomen kan deze Geschiedenis niet bevredigend heeten en zal zij ook niet strekken tot verhooging van den roem des auteurs. Met menige bijzonderheid, ook met vele voorslagen tot verbetering van den tekst des O. Testaments, kunnen wij ons voordeel doen. Maar het geheel brengt ons niet verder en staat zelfs achter bij hetgeen reeds geleverd was en geacht werd voorgoed verworven te zijn.

Slechts met een enkel woord kan ik melding maken van enkele tijdschriftartikelen, die licht de aandacht van den lezer kunnen ontgaan en toch voor hem van belang zouden kunnen zijn. Vol. III van *The Archaeological Review* (London;

Nutt) behelst twee verhandelingen van Joseph Jacobs, de eene over *Recent research in Biblical Archaeology* (p. 1—19), de andere over de vraag, door Robertson Smith aan de orde gesteld: *Are there Totem-Clans in the Old Testament?* — Ook het Belgische tijdschrift *Muséon* levert nu en dan stukken betreffende oud-testamentische onderwerpen. In den jaargang 1888 geeft Dr. A. van Hoonacker *Quelques observations critiques concernant Bileam* (Nombres XXII—XXIV et XXXI); in den jaargang 1889 een onderzoek naar *L'origine des quatre premiers chapitres du Deutéronome.* Over beide jaargangen verdeeld is eene studie van I. Imbert, *Le temple reconstruit par Zorobabel.* Het eigenaardige van de daarin aanbevolen hypothese is aangeduid in het woord „reconstruit": na den terugkeer uit de Babylonische ballingschap is de tempel door Sesbazar (*Ezr.* I : 8, 11) gebouwd, door Zerubbabel, van Sesbazar wel te onderscheiden, herbouwd. Gaarne zou ik dit gevoelen breeder uiteenzetten en aan eene opzettelijke critiek onderwerpen. Doch ik moet dat uitstellen tot eene volgende gelegenheid, ten einde ruimte over te houden voor de mededeeling van den inhoud der jongste artikelen van Maurice Vernes en van hetgeen daartegen door mij zelven is in het midden gebracht.

Men herinnert zich de brochure van den Heer Vernes: *Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome* (1887), waarvan ik in Deel XXII van ons Tijdschrift (bl. 35—57) een beoordeelend verslag heb gegeven. Het was te verwachten, dat de daarin voorgedragen stellingen over den jongeren oorsprong van de boeken des O. Testaments door den auteur nader zouden worden ontwikkeld. Werkelijk heeft hij in de „Revue internationale de l'enseignement" van 15 Mei 1888 eene „Leçon d'ouverture" laten afdrukken, getiteld: *De la nécessité d'apporter une méthode plus sévère dans les questions de littérature biblique*, waarin de nieuwe opvatting op methodische gronden aanbevolen wordt. Daaraan nauw verwant is eene verhandeling, eenige maanden later in de „Revue de l'histoire des religions" opgenomen (Tome XIX p. 46—68) onder den titel: *Quand la bible a-t-elle été composée? Y a-t-il dans l'A. T. des livres ou des morceaux antérieurs à l'époque du second*

temple? In dezelfde „Revue" verscheen mijn antwoord: *La réforme des études bibliques d'après M. Maurice Vernes* (Tome XX p. 1—31). Aan dit antwoord is hetgeen hier volgen zal hoofdzakelijk ontleend.

Welke is die „méthode plus sévère", die Vernes voor de tot dusver gevolgde in de plaats wil stellen? Hij erkent dat de nieuwere critiek van het O. T. de boeien van de overlevering heeft geslaakt en van haar afwijkt zoo dikwerf haar de noodzakelijkheid daarvan gebleken is. Maar, zoo meent hij, geheel vrij van de overlevering is zij toch niet. Onwillekeurig laat zij zich daardoor nog beheerschen en plaatst zij de boeken des O. T. zoo dicht mogelijk bij de traditioneele dagteekening, of, m. a. w. handhaaft zij voor die boeken „la date la plus ancienne". Daarvoor bestaat evenwel geen reden hoegenaamd. Men moet zich dus van de overlevering en van elk vooroordeel te haren gunste geheel losmaken. Verlangt men zekerheid, dan moet men een vast en onbetwistbaar uitgangspunt kiezen. Welnu, aan dien eisch beantwoordt het feit, dat de Joden van de 2de eeuw v. Chr. in het bezit waren, zoo niet van al hunne heilige schriften, dan toch van verreweg de meeste en de voornaamste, van de Thora, de Profeten en vele der Hagiographa. Daarvan uitgaande, stelle nu de critiek de vraag, wanneer die boeken zijn ontstaan, en als zij, achterwaarts opklimmende, een tijdstip of een tijdvak vindt, waaruit zich dat ontstaan voldoende laat verklaren, dan blijve zij daarbij en klimme niet hooger op. Immers „la date la plus moderne" is op zichzelve aannemelijker dan eenige vroegere, de na-exilische oorsprong waarschijnlijker dan de vóór-exilische. Tusschen het Jodendom en het Israëlitisme gaapt eene diepe klove. De jaren 600 tot 400 v. Chr. vormen, in de schatting van M. Vernes, een *interregnum*, eene periode van verstrooiing en verwarring, ongeschikt voor historischen en theologischen arbeid. Niet dan bezwaarlijk kon een geschrift van vóór het jaar 600 over dien „fossé profond" heen komen en het Judaïsme van na 400 v. Chr. bereiken. Wat derhalve vóór laatstgenoemd jaar kan zijn geschreven, mag niet tot den vóór-exilischen tijd gebracht worden.

— Hoe hierover te oordeelen? Allereerst moet „de diepe kloof" naar het rijk der verdichting verwezen worden. De jaren 600 tot 400 v. Chr. waren zeker verre van rustig, maar toch,

alles samengenomen, niet onrustiger dan de volgende twee eeuwen. In elk geval is de bewering, dat toen de band met het verleden als het ware doorgesneden was, geheel uit de lucht gegrepen. De terugkeer der Joden naar hun vaderland, in 536 v. Chr. onder Zerubbabel en 80 jaren later onder Ezra, is het beste bewijs, dat het verleden hun in gedachten en dierbaar bleef. Over de literatuur uit dien zgn. tusschentijd zegt Vernes ons zijne meening niet, noch over Haggai, Zach. I—VIII en Maleachi, noch over de fragmenten van Ezra's en Nehemia's gedenkschriften, in de naar hem genoemde boeken opgenomen. Het ware anders de moeite waard geweest, zich daarover uit te spreken. Voor ieder, die haar geheel, of ook maar ten deele als echt erkent, is de stelling, dat de jaren 600—400 onvruchtbaar waren en de herinnering van Oud-Israël niet voortplantten, aanstonds geoordeeld. Al die geschriften zijn vol van het verleden en daarvan afhankelijk. Het is volstrekt niet in te zien, waarom in de jaren, waarin ze ontstonden, vóor-exilische boeken niet kunnen zijn bewaard gebleven. Zoo moet dan de praesumtie tegen den vóor-exilischen oorsprong van eenig oud-testamentisch boek als geheel ongegrond worden afgewezen.

Geschiedt dit, dan kunnen wij ons overigens de „méthode plus sévère" van M. Vernes laten welgevallen. Zijn uitgangspunt is inderdaad vast — het zij gezegd met verlof van Ernest Havet, die nog één of twee eeuwen lager afdaalt. Indien nu maar — en daarop komt het aan — die methode ernstig en streng wordt toegepast. Met andere woorden: het is niet voldoende te zeggen: dit gedeelte van het O. T. plaats ik in de 4de, een ander deel in de 3de eeuw. Zoo gemakkelijk mag men het zich niet maken, zoo lichtvaardig niet te werk gaan. Men zal moeten aantoonen, dat in de 4de of in de 3de eeuw de voorwaarden van het ontstaan der daarheen verplaatste geschriften inderdaad aanwezig waren. Men zal in staat moeten zijn aan te toonen, dat de eeuw, waarvoor men zich verklaart, beter dan eenige andere en althans op voldoende wijze rekenschap geeft van den inhoud en van den vorm der literatuur, die men haar toewijst....... Van zulk eene beschrijving der jaren 400—200 v. Chr. is bij Vernes niets te vinden. Wat meer zegt: het blijkt niet, dat hij hare volstrekte onmisbaar-

heid inziet. Maar dan behoeven wij ook over de deugdelijkheid der nieuwe methode en hare voortreffelijkheid boven de oude niet langer te handelen. Laat zij eerst in al haren omvang en in vollen ernst in practijk gebracht worden! Daarna spreken wij elkander nader.

Dat er inderdaad aan de toepassing veel ontbreekt, blijkt aanstonds uit de daardoor verkregen resultaten, tot welker beschouwing wij thans overgaan. Zonder in te staan voor de volstrekte juistheid der door hem genoemde cijfers, rangschikt en dateert M. Vernes de boeken des O. Testaments als volgt: 1°. De Proto-Hexateuch („profetische" en deuteronomische bestanddeelen), ± 350; 2°. de historische boeken (Richteren-Koningen), ± 300; 3°. de profetische geschriften, ± 250; 4°. de volledige Hexateuch, ± 200 v. Chr. — De hier niet genoemde Hagiographa moeten over de 3de, de 2de en de 1ste eeuw v. Chr. worden verdeeld.

Met verbazing neemt men kennis van deze jaartallen. En deze verbazing klimt, wanneer men wat dieper in de zaak doordringt en zich rekenschap geeft van de gronden, waarop de beschouwing van Vernes rust, en van de onwaarschijnlijkheden, neen: ongerijmdheden, die zij in zich sluit.

Letten wij eerst op de profetische geschriften en hun beweerd ontstaan omstreeks het midden van de 3de eeuw. Wat verhindert ons, althans sommige van die boeken, volgens de overlevering, in den tijd vóor de Ballingschap te plaatsen? Het zijn, aldus M. Vernes, vooral drie verschijnselen of groepen van verschijnselen, die ons verbieden zoo hoog op te klimmen.

1°. zijn de profetische geschriften vol van de bekeering der heidenen tot den dienst van Jahwe en van Israël's roeping om daartoe mede te werken. Wanneer mogen wij aannemen, dat dit denkbeeld onder Israël is opgekomen en de gemoederen heeft vervuld? Zeker niet in den vóor-exilischen tijd: van propaganda kon toen nog geen spraak zijn. Maar wel in de periode van den tweeden tempel, toen de Joden eene gemeente geworden waren, blakende van ijver voor haren godsdienst en, volgens de geschiedenis, op de verbreiding daarvan bedacht.

— In twee opzichten is deze voorstelling geheel onjuist. Vooreerst vereenzelvigt zij de profeten met het volk, terwijl uit hunne geschriften, juist omgekeerd, blijkt dat zij tegen-

over hunne tijdgenooten stonden. Indien zij er op uit waren, proselieten te maken, dan volgt daaruit volstrekt niet, dat het volk door zendingsijver was aangegrepen. Maar het is, ten andere, geheel onwaar, dat de gansche profetische literatuur vol is van de bekeering der heidenen tot het Jahwisme. Ezechiël, Hozea, Joël, Amos, Nahum, Habakuk gewagen daarvan met geen enkel woord. Jezaja, Micha, Zephanja, Jeremia — met opzet noem ik alleen de vóor-exilische en exilische profeten — spreken er enkele malen over, omdat zij zich verzekerd houden, dat de god van Israël oneindig veel machtiger is en hooger staat dan de goden der volkeren, indien zij niet reeds overtuigd zijn, dat hij-alléen God verdient te heeten. Van proselytisme bij hen nog geen spoor. Deutero-Jezaja is de eerste, die „den knecht van Jahwe", d. i. het ware Israël, de bestemming toeschrijft, „een licht der heidenen" te worden (H. XLII: 1, 4, 6; XLIX: 6). Wat blijft er dan over van deze bedenking tegen den hoogeren ouderdom der profetische letterkunde?

2°. De profeten, zoo gaat M. Vernes voort, kondigen herhaaldelijk Israël's wegvoering in ballingschap aan, maar voegen daaraan steeds de belofte van herstel en terugkeer toe. Dit is, indien zij vóor de Ballingschap worden gesteld, geheel onverklaarbaar; zeer natuurlijk daarentegen, indien hunne geschriften dagteekenen uit den na-exilischen tijd en dus getuigenis afleggen van feiten, die werkelijk hadden plaats gehad.

— Averechtsche redeneering! De eisch dat de profeten, indien zij zoo oud waren als de overlevering hen maakt, eene ballingschap zonder terugkeer moesten voorspellen, is ongerijmd. In dat geval toch zouden zij den geheelen ondergang van hun volk hebben aangekondigd. En zij waren veel te goede patriotten en te zeer doordrongen van het geloof aan de oppermacht van Israël's God, om daartoe ooit te kunnen komen. Bovendien is nu hunne verwachting aangaande het herstel van Israël's nationaliteit slechts voor een zeer klein gedeelte verwezenlijkt, men mag wel zeggen: door de uitkomst gelogenstraft. En toch zou Vernes ons willen diets maken, dat zij hun *post factum* is in den mond gelegd!

3°. Deze bedenking geef ik in de eigene woorden van onzen auteur. „En troisième lieu les livres prophétiques flétrissent

l'idolâtrie qu'ils reprochent aux Israélites en des termes si vagues, si peu précis, qu'on doit se demander s'ils ne développent pas un thème préconçu plutôt que d'écrire sous le coup des réalités. A quoi en ont-ils au juste? Que reprochent-ils à la nation juive? Est-ce d'adorer Jahvé, le dieu national, dans des sanctuaires autres que celui de Jérusalem? Est-ce d'adorer cette même divinité des ancêtres sous des formes matérielles? Est-ce enfin d'offrir leurs hommages aux dieux de l'étranger et avec les rites de l'étranger, et alors quels sont ces dieux? Voilà trois ordres de faits absolument différents. Il est singulier que les écrivains prophétiques les confondent et les brouillent, comme chacun pourra s'en convaincre par une lecture attentive."

— Ingebeelde bezwaren en daarop gebouwde valsche beschuldiging! Al aanstonds kunnen wij den eersten van die „trois ordres de faits" schrappen: niet éen van de vóor-exilische profeten ijvert voor de vereering van Jahwe uitsluitend in den tempel te Jeruzalem. De andere twee gaan zeer wel samen en zullen zelfs gewoonlijk vereenigd zijn voorgekomen. Wat is natuurlijker, dan dat naast de beelden van Jahwe ook andere goden worden vereerd? Aan de profeten mag dus geene verwarring ten laste gelegd worden, wanneer zij die twee afdwalingen te gelijk vermelden en bestrijden. De vraag, eindelijk, tegen den dienst van welke vreemde goden zij polemiseeren, is natuurlijk niet te beantwoorden, wanneer men de profetische geschriften op éen hoop werpt, in plaats van de twee rijken, Israël en Juda, en de verschillende tijden te onderscheiden. Doet men het laatste, dan is het antwoord dikwerf eenvoudig genoeg. En waar het niet te geven is, verklaart zich dit zeer gereedelijk. De profeten spraken tot hunne tijdgenooten over hetgeen aan beiden even goed bekend was. Wat wonder, dat wij hunne zinspelingen niet altijd begrijpen! Mag onze onmacht om hen te verstaan op hun zondenregister geschreven worden?

Van de bezwaren tegen den vóor-exilischen oorsprong der profetische geschriften blijft alzoo niets over. Daarentegen wordt de onderstelling, dat zij ± 250 v. Chr. zullen zijn ontstaan, door eene geheele reeks van moeilijkheden gedrukt, waarvan ik hier alleen de voornaamste kan aanstippen.

In die onderstelling zijn de profetische boeken alle *pseude-*

pigrapha. M. Vernes beaamt deze gevolgtrekking en — deinst daarvoor niet terug. Hoe is dat mogelijk! Vroeger (Deel XXII : 50 verv.) heb ik er reeds op gewezen, dat zij er in geen enkel opzicht op gelijken. Hoe een *pseudepigraphum* er uitziet, kan b. v. het boek *Daniël* ons leeren. De bestemming voor den tijdgenoot van den werkelijken auteur valt hier aanstonds in het oog; bij Jezaja, Jeremia en de overige profetische geschriften, indien zij in de 3ne eeuw geschreven zijn, is daarvan geen spoor te vinden. Wij begrijpen volstrekt niet, wat de schrijvers met hunne verdichting kunnen hebben beoogd. Zij doelen op toestanden en bestrijden verkeerdheden, die in de genoemde eeuw niet aanwezig waren. Hoe meer wij in de bijzonderheden afdalen, des te ongerijmder schijnt ons deze opvatting van het karakter der profetieën. Laat ieder mijner lezers er de proef van nemen!

Doch er is meer. Hoe zullen wij ons het ontstaan van de profetische literatuur in de 3de eeuw op eenigszins aannemelijke wijze voorstellen? Vernes plaatst, gelijk ik reeds vermeldde, de historische boeken vóor de profetische en neemt nu aan, dat de auteurs van deze zich gene tot model gekozen hebben en de profeten, die daar, in *Samuel* en *Koningen*, handelend optreden, als schrijvers ten tooneele voeren. Hoe zonderling, dat zij dan boven hunne verdichtingen gansch andere namen plaatsen dan die zij in hunne bronnen vonden: den naam Jezaja alleen hebben zij aan *Koningen* ontleend. Hoe zonderling, al verder, dat de profetieën, die zij hun in den mond geven, zoo weinig gelijken op die van de godsmannen in de historische boeken. Immers er bestaat tusschen die twee een in het oog vallend verschil, zoowel wat den inhoud als wat de vervulling betreft — een verschil, dat zeker geene aanleiding geeft om de profetische boeken op de historische te laten volgen. Afgezien hiervan stuit het stelsel van Vernes af op een, naar het schijnt, onoverkomelijk bezwaar. De geschriften der profeten verschillen onderling aanmerkelijk in taal, in stijl, in denkbeelden en verwachtingen. Het verschil is zóo groot, dat het nog niemand in den zin gekomen is, twee van die geschriften aan éenen auteur toe te kennen, terwijl daarentegen meer dan éen dier geschriften op deugdelijke gronden aan onderscheidene schrijvers is toegekend. Hoe zal men hier-

van, op het standpunt van Vernes, rekenschap geven? Er moet, indien hij gelijk heeft, in de 3de eeuw v. Chr. in Judea eene fabriek van profetieën hebben bestaan, die allerlei werk kon afleveren — Noord-israëlietisch en antiek, Judeesch en minder antiek, moderner en zeer modern werk. Welk eene ongerijmdheid!

Eindelijk nog dit. In de profetische geschriften vinden wij hier en daar historische bijzonderheden, die aan de boeken der Koningen niet kunnen ontleend zijn, om de afdoende reden, dat zij daarin niet voorkomen. Daaronder zijn er, die door berichten van elders, soms door ontdekkingen van de laatste jaren, op treffende wijze zijn bevestigd. Zoo b. v. het bestaan van een Assyrischen koning Sargon en de belegering van Asdod door zijn veldheer (*Jez.* XX : 1); de verovering van No-Amon, Thebe in Opper-Egypte, door een buitenlandschen vijand (*Nah.* III : 8—10); de mislukking van Nebucadrezar's poging om Tyrus te bemachtigen (*Ezech.* XXIX : 17—21). Hoe zal men hiervan rekenschap geven in de onderstelling, dat de boeken, waarin die feiten worden vermeld, ruim vier of althans drie eeuwen later verdicht zijn? Even natuurlijk als het is, dat Jezaja of Nahum ons inlicht omtrent gebeurtenissen die hij had beleefd, even onverklaarbaar mag het heeten, dat wij dienaangaande betrouwbare mededeelingen ontvangen van zooveel jongere schrijvers, nog wel door een „fossé profond", door een *interregnum* van 200 jaren, gescheiden van den tijd, waarover zij hun licht laten opgaan.

— Tot dus ver de profetische geschriften. Blijkt het stelsel van M. Vernes voorzoover het deze betreft geheel onhoudbaar te zijn, dan moet ook zijne tijdsbepaling van den Hexateuch en van de historische boeken (*Richteren-Koningen*) onjuist wezen. Dit kan ook, afgezien van het reeds verkregen resultaat, worden aangetoond. Over den Hexateuch is vroeger (Th. T. XXII : 38 verv.) het noodige gezegd. Ook nu weder betoont Vernes zich ongeneigd om de uitkomsten van het critisch onderzoek geheel te aanvaarden. De „profetische" en de deuteronomische bestanddeelen behooren volgens hem bijeen: zijn zij niet van éene hand, dan toch van éene school en nagenoeg uit denzelfden tijd. Zoolang dit verzet — niet tegen de meeningen van dezen of genen criticus, maar tegen den arbeid eener ge-

heele reeks van geleerden, zich uitstrekkende over meer dan eene eeuw — zoolang dit verzet niet nader is gemotiveerd, kan het op ernstige wederlegging geene aanspraak maken. Maar zoo is het eigenlijk ook met de fragmentarische opmerkingen over den jongeren oorsprong der historische boeken. Ik heb mij dan ook, in de boven genoemde verhandeling, tot het aanstippen van enkele tegenbedenkingen bepaald. M. Vernes ontkent niet, dat inzonderheid in *Koningen* enkele overblijfselen uit den vóor-exilischen tijd, b. v. niet onjuiste chronologische opgaven, zijn bewaard gebleven. Doch wat al aanstonds uit deze éene concessie bij wettige gevolgtrekking voortvloeit, wordt niet aangenomen; veelmin wordt daarop voortgebouwd. Zoo kan voor *Richteren-Koningen* in hun geheel de dagteekening ± 300 v. Chr. vastgehouden worden.

Doch ik ga niet verder. Terwijl ik deze regelen schrijf, komt mij een nieuw werk van den Heer Vernes in handen: *Précis de l'histoire juive depuis les origines jusqu'à l'époque persane* (Paris, Hachette). Van den inhoud heb ik nog volstrekt geen kennis kunnen nemen. Doch geheel op zich zelve is die uitgave m. i. een verblijdend feit. Reeds lang genoeg, of liever: veel te lang waren de gewichtige vragen, die M. Vernes aan de orde heeft gesteld, door hem alleen in brochures of beknopte verhandelingen beantwoord. Zij bleven dientengevolge hangende en kwamen der oplossing niet nader. Die periode is nu afgesloten. Inzonderheid zullen wij thans over de nieuwe opvatting van den oorsprong en de waarde der historische boeken van het O. Testament ons een oordeel kunnen vormen. Zoodra ik het zoover heb gebracht, hoop ik de lezers van het Theologisch Tijdschrift deelgenooten te maken van mijne bevinding.

15 October 1889. A. K.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

Mind n° LV (July, 1889). W. James, the psychology of Belief; G. F. Stout, the psychological work of Herbart's disciples; A. Bain, the empiricist position. — Discussion. J. H. Hyslop, on some facts of binocular vision; M. E. Lowndes, Motor-objects and the Presentation-continuum. — Critical Notices. W. L. Neuman, the Politics of Aristotle (A. W. Benn); F. Galton, Natural Jnheritance (J. Venn); St. G. Mivart, on Truth (S. Alexander); R. F. Clarke, Logic; St. G. Stock, Deductive Logic (W. E. Johnson); F. Tönnies, Hobbes' Elements of Law and Behemoth, (Editor); A. Fouillée, la Morale d'après Guyau (T. Whittaker); J. J. Gourd, le Phénomène (T. Whittaker); F. Paulsen, System der Ethik (W. Wallace). — New Books. — Foreign Periodicals—Notes.

Mind n° LVI (October, 1889). H. Sidgwick, some fundamental Ethical Controversies; E. Montgomery, mental activity; H. R. Marshall, the classification of Pleasure and Pain. — Discussion. H. M. Stanley, relation of Feeling to Pleasure and Pain; J. M. Baldwin, Dr. Maudsley on the double brain; G. L. Turner, ,the senses' in a course of Psychology. — Critical Notices. Alexander, Moral Order and Progress (A. Seth); Venn, the principles of Empirical or Inductive Logic (C. Read); Veitch, Knowing and Being (D. G. Ritchie); Paulhan, l'activité mentale et les éléments de l'esprit (M. E. Lowndes); Jodl, Gesch. der Ethik in der neueren Philosophie II (W. R. Sorley); Uphues, Wahrnehmung und Empfindung; Ueber die Erinnerung (T. Whittaker). — New Books. — Foreign Periodicals. — Notes.

Theol. Studien u. Kritiken, 1889, IV. Scharfe, Schriftstellerische Originalität des ersten Petrusbriefs; Runze, die vierfache Wurzel des äusserchristlichen Unsterblichkeitsglaubens; Conrady, das Protevangelium Jakobi in neuer Beleuchtung. — Gedanken u. Bemerkungen. Enders, Nachträge zu Vogts Briefwechsel Bugenhagens; Hering, die Urkunde des Troptower Landtagsabschiedes vom Jahre 1534. — Rezensionen. Vogt, Dr. Joh. Bugenhagens Briefwechsel (rez. von Hering); Hering, Dr. Pomeranus, Joh. Bugenhagen (rez. von Kawerau).

Jahrb. f. prot. Theol. XV. I. (Dec. 1888). O. Pfleiderer, die religionsphilosophischen Werke von Rauwenhoff und Martineau; Dorner, die Kirchen und die Entwicklung der Cultur; A. Kappeler, die Aussendung der Jünger nach Marc. 6, Luc. 9, 10, Matth 10; Katzer, Kant's Lehre von der Kirche II, 1.

Id. II. (April 1889). O. Pfleiderer, die Ritschl'sche Theologie nach ihrer erkenntnisstheoretischen Grundlage; Katzer, Kant's Lehre von der Kirche, II, 2; H. Gelzer, eine Katholische Kirchengeschichte auf dem Index; L. Paul, Die Stellung, welche A. Harnack in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte zum Urchristenthum und zur Frage nach der Abfassungszeit der Neutestamentlichen Schriften einnimmt; G. Körber, Der Ursprung der Religion und der wissenschaftliche Charakter der Theologie mit Bezug auf Holstens Prorectoratsrede über die Frage: Ist die Theologie Wissenschaft? E. Pfleiderer, Zur Identität des Verfassers von Sapientia Salomonis und pseudo-heraclitischen Briefen.

Id. III. (Juni 1889). Paul Graue, der Moralismus in der Ritschl'schen Theologie; Richard Rothe, Katholicismus und Protestantismus, mitgeth. von Karo; Katzer, Kant's Lehre von der Kirche, II, 3; M. Fischer, Des Nicolaus von Lyra postillae perpetuae in V. et N. T. in ihrem eigenthümlichen Unterschied von der gleichzeitigen Schriftauslegung (Schluss folgt); H. Holtzmann, zur Erklärung von Joh. 8, 25, 26; A. Wabnitz, einige Bemerkungen über Apok. 14, 20.

Zeits. f. Wissensch. Theol. XXXII, IV. J. A. M. Mensinga, Eine Eigenthümlichkeit des Marcus-Evangeliums; Oscar Holtzmann, Der Wirbericht der Apostelgeschichte; Nöldechen, Zeitgeschichtliche Anspielungen in den Schriften Tertullians; Adr. Müller, Die philosophische und die christliche Gewissheit über die Unsterblichkeit der Menschenseele; Aug. Thenn, Eusebii Hist. Eccl. VIII: 13, 3, 4 — IX: 1, 6; G. Götz, Alea.—Anzeigen (von A. H.). R. Ohle, Beiträge zur Kirchengeschichte; R. Steck, der Galaterbrief; H. Holtzmann, Synoptiker; E. Rückstädt, De Lehrbegrif des Hirten; Anonymus adv. alleatores, von A. Misdonski; Libellum de aleatoribus ed. A. Hilgenfeld; K. von Otto, Geschichte der Reformation im Erzherzogthum Oesterreich unter K. Maximilian II. — Zie Michael Psellos, von C. Weymann.

